
SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

"GREGORIANUM"

COMMENTARII

DE RE THEOLOGICA ET PHILOSOPHICA

Anno V. - 1924
Vol. V.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
Via del Seminario, 120

Anno V. Mense Martio 1924 Vol. V - Fasc. 1.

"Gregorianum"

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Recensiones.

(Index continuatur in altera pagina)

ROMAE

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA

Via del Seminario, 120

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Nisi sequatur brevis commendatio, librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

NICOLA ALLEVATO. — **Leggende Nazarene.** — Torino-Roma, Marietti, 1922. — Vol. in-12°, 78 pag. L. 6.

S. AGOSTINO. — **Le Confessioni.** — Versione di LUIGI ASIOLI con riscontri danteschi di ORAZIO MENGOLI. — Milano, Hoepli, 1923. — Vol. in-16°, XXIII-365 pag. L. 14.

HIERONYMUS MAHIEU, S. T. DOCT. — **Probatio caritatis.** *Meditationes ad usum cleri.* Edit. 3ª auctior atque emendatior. — Brugis, Beyaert, 1923. — Vol. in-12°, XXI-610 pag. Fr. 20.

SAC. DOCT. IO.-BAPT. GIRARDI. — **Elementa Hermeneuticae biblicae scholis theologicis accommodata.** — Patavii, typ. Seminarii, 1923. — Vol. in-8°, 160 pag. L. 8.

BARON DESCAMPS. — **Le Génie des Religions.** *Les Origines* avec un *Essai de protologie scientifique sur la vérité, la certitude, la science et la civilisation.* — Paris, Alcan, 1923. — Vol. in-8°, XVII-712 pag.

LUIGI ASIOLI. — **Vita di Gesù.** Terza edizione riveduta. — Milano, Hoepli, 1923. — Vol. in-16°, X-247 pag. L. 10.

Narrazione semplice della vita di Gesù secondo i 4 Vangeli con ottima introduzione nel capitolo primo e conclusioni apologetiche nel libro terzo. Appagherà il desiderio del ch. A. che brama di fare del bene alle anime.

(Continuatur in altera involucri interiore pagina).

Eccellenza dell'Angelica dottrina

Summarium. — Decurrente sexto anno saeculari ex quo Thomae Aquinatis nomen albo Sanctorum adscriptum fuit, post solemnes honores a multis illi tributos, omnino decet ut et diarium nostrum « Gregorianum » Angelico Doctori se addictum ostendat. Ideo locum hic obtinet brevis dissertatio de *excellentia angelicae doctrinae*. Eam porro excellentiam ostendimus primo argumento extrinseco, ab auctoritate seu commendatione Pontificum Romanorum accepto; deinde rationem aliquam intrinsecam evolvere conati sumus.

Nunquam Pontifices tam instanter doctrinam ullam commendarunt quam postremis temporibus, post Leonem XIII, doctrinam Angelici; nec pro ullo magistro in scholis sequendo tam explicita lex lata fuit, quam quae canone 1366 continetur. Sapientissimum vero dictum Pii XI, non inde coarctari opinionum catholicarum libertatem, respicit utique multitudinem Doctorum et facultatem diversimode exponendi divinam Veritatem; nequaquam minuit vel laudes Aquinati tributas vel officium servandae legis dudum impositae in iuvenum institutione.

Quod spectat ad intrinsecas rationes, primo ostendimus S. Thomam ex universa antiquitate collegisse quidquid optimum et praecellens fuit. Ex graeca philosophia quam complevit et emendavit, humanae sapientiae florem decerpsit. Ex traditione Patrum et sensu Ecclesiae doctrinam theologicam tam perfecte collegit, ut vere in illa et Patres audiamus et Ecclesiae germanam fidem perpetuo discamus. Noluit Angelicus inventor veritatis haberi, sed incorruptus testis et relator.

Corpus tamen doctrinae mire perfectum, quod admirationi omnibus fuit, reipsa constituit. In primis lucidissimo stylo etiam difficillima declarat, deinde primas laudes obtinet, eo quod nunquam vel imaginatione decipiatur; vel spiritualia ac divina ad sensibilia et humana trahat; quod praeterea doctrinam solide unam arcteque cohaerentem praebeat, cuius nulla pars evelli queat sine magna ruina; quod tandem tute ac secure sequaces ducat, singulari certitudine veritatem ostendendo, mentem illustrando.

Parrebbe strano il silenzio del nostro *Gregorianum*, se la sua voce non si unisse al coro di tante altre, che, dopo quella dell'Augusto Pontefice, in quest'anno sesto centenario dalla canonizzazione di Tommaso d'Aquino, si son levate a onorare e ad acclamare il gran Santo e il Principe della Scuola cristiana. Anche

noi dobbiamo riconoscere per Maestro e Duce colui che da molti secoli fu designato *Doctor communis*; anche noi lo invochiamo come celeste Patrono, pregandolo che ci ottenga d'apprendere senza inganno e di comunicare altrui senza invidia la sapienza; come fu scritto: *quam sine fictione didici et sine invidia communico;* di meditare e difendere la divina verità e di ribatter gli empi, la quale per l'Aquinate fu la missione della vita ed è dopo morte l'opera continuata nei secoli. A lui come a Santo la nostra preghiera; come a sommo Genio, un canto di gloria.

Prendiamo a svolgere alcuni pensieri per illustrare l'eccellenza della sua dottrina: dottrina che chiamiamo Angelica, perchè risponde al titolo d'Angelo dato a Tommaso, e perchè è sembrata venire da un angelo per la chiarezza e per la sublimità. Toccheremo prima l'argomento di lode che le vien di fuori, in quanto universalmente fu ammirata ed ebbe dai Romani Pontefici tali approvazioni, quali non furon date ad alcun'altra. *Haec doctrina,* disse Innocenzo VI, *habet prae ceteris, excepta canonica, proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum; ita ut qui eam sequutus fuerit non inveniatur a veritatis tramite deflexisse; qui eam negaverit, semper fuerit de veritate suspectus.* Procureremo poi di porre in luce alcune intrinseche ragioni, per le quali intendiamo l'affermata eccellenza. Il benignissimo Santo accolga l'umile tributo.

I.

Sono corsi sei secoli dal giorno che il Pontefice Giovanni XXII pronunciò l'enfatico elogio: *Tot fecit miracula quot scripsit articulos.* E veramente sono meravigliosi quegli articoli, i quali espongono con una mirabile semplicità le più ardue dottrine, e dicono anche le cose che paion facili con tanta lucidità di pensiero e di parola che invano altri spera di emulare: *ut omnis — speret idem; sudet multum frustraque laboret — ausus idem.* I quali ancora mettono tanta chiarezza nell'esposizione delle dottrine più ardue, e partendo da comuni nozioni rapidamente salgono ai vertici della metafisica divina, o scendendo dai più universali principi con manifesta analogia si applicano alle cose più varie e più remote, che

sì, egli ragiona, ma sempre così rapido e semplice, che la sua sembra piuttosto intuizione. E tutto fu da lui raccolto nella dottrina teologica, elevando la ragione con la fede, servendo alla fede con la ragione, sì che non paia potersi sperare che un'opera più perfetta debba mai venire dagli sforzi dell'umano intelletto.

All'elogio pronunciato da Giovanni XXII rispose l'ammirazione universale, e s. Tommaso d'Aquino fu detto l'Angelico, e tra gli altri Dottori ebbe per emblema il Sole, e fu salutato principe della Scuola, e divenne perpetuo Maestro con la *Somma* divenuta ordinario testo d'insegnamento. E i nuovi secoli gli hanno cresciuto la gloria, aggiungendosi ognuno ai precedenti nel riconoscere il primato che gli compete e l'eccellenza della sua dottrina. A che certamente è giovato l'avere intenta a sostener la sua gloria e il suo titolo un'illustre religiosa famiglia, la quale ebbe per missione speciale di esser lume nella Chiesa di Dio, come disse energicamente Onorio III, e una face per stemma e *Veritas* per motto; quell'Ordine che bene può appropriarsi il carattere attribuito dall'Alighieri al Santo Fondatore nella celebre terzina:

> L'un fu tutto serafico in ardore,
> l'altro per sapienza in terra fue
> di cherubica luce uno splendore;

e che in fine tutto questo massimamente avverò per aver avuto tra' suoi seguaci l'Angelo d'Aquino e averne fatta sua la mirabile dottrina. Or che una schiera sì numerosa e dotta, alla quale appartennero tanti teologi e tante Scuole, abbia preso a difendere le sentenze di s. Tommaso, certo fu una potente garanzia del prevalere tra le altre. Ma fuori eziandio la stima fu massima, e furono molte le Università cattoliche, le quali affidate ad altri Ordini, seguirono da vicino s. Tommaso; e per molte Religioni fu pure un vanto il chiamarlo Maestro; e comunemente fecero molti a gara per chiarirsi suoi discepoli. Non pochi Papi ripeterono le lodi della dottrina tomistica, e ci basti ricordare Urbano V, Innocenzo VI, e Pio V e Benedetto XIII; ed è celebre nella storia la glorificazione data all'Angelico nel Concilio di Trento, ponendo in mezzo all'aula, dopo la Scrittura e i Canoni, quasi codice di verità, la Somma teologica.

E all'era nostra, a che punto stiamo?

Altri forse vedrà qualche diminuzione; ma in vero senso possiamo dire, essere s. Tommaso salito più alto che mai.

Per la prima parte della risposta, dobbiamo notare che il primato del Dottore Angelico non fu senza contrasto. Nel secolo stesso in cui s. Tommaso fiorì, sorse alla fine un ingegno sottile, forse d'eccessiva sottigliezza, che, volendo troppo minutamente analizzare ogni minima particolarità, perdeva di vista il complesso delle questioni; il quale alzò la voce, e dentro i confini stessi della Chiesa, anzi in seno ad un'altra illustre famiglia religiosa, formò un suo sistema, concorde nelle verità di fede, manifestamente determinate nella dottrina cattolica, ma discorde in tutto il resto. Duns Scoto non ebbe la fama e i seguaci di s. Tommaso, ma non mancò di sostenitori, e suscitò una Scuola rivale. E a volerlo seguire da vicino, egli è difficile per la sottigliezza e spesso per l'incertezza tra opposte ragioni, nè certamente è lucido nè determinato come s. Tommaso. Eppure, a chi non cerchi le ultime investigazioni, ma si contenti delle conclusioni più importanti, può sembrare in qualche maniera più facile, perchè più vicino alle immagini sensibili e a un modo di concepire meno astrattivo. Sembra più facile il prender l'*essere* come un concetto unico, con la medesima nozione dell'opporsi al nulla, che intendere la confusa contenenza delle intime diversità, per le quali nelle applicazioni ha un senso sempre vario. Par più facile il pensare la materia prima come una realtà avente un proprio atto entitativo, in potenza ad atti ulteriori, che concepirla come pura potenza, in cui si avveri rigorosamente: *nec quid nec quale nec quantum*. E similmente in quasi tutte le altre questioni.

Così nel secolo XIV non sono mancati i contradditori dell'Angelico, quantunque egli conservasse il sopravvento. Tanto lo conservò, che più tardi molti, pure di fatto dissenzienti, vollero persuadere se stessi e altrui che erano suoi seguaci e interpreti; e come le questioni critiche intorno a un testo sono interminabili, gli interpreti in realtà più fedeli non avevano sempre tal vittoria che s'imponesse al giudizio di tutti. Nel secolo XV la Scolastica alquanto decadde dalla primiera perfezione, per un certo acrobatismo d'ingegno in ricerche eccessivamente sottili, e in dispute più di parole che d'idee: nelle quali discussioni veniva ad avere

parte minore il sobrio e nettissimo s. Tommaso. Nel secolo XVI sorsero le eresie, prima quelle di Hus e Wiclef, poi di Lutero e Calvino. La dottrina purissima dell'Angelico, che previene gli errori, fu più che mai necessaria, e, come toccammo, fu glorificata nel Tridentino. Ma gli avversari non erano accessibili alle ottime ragioni della Scuola cristiana: bestemmiarono contro s. Tommaso e non vollero udirlo. Allora fu necessario anche ai Nostri cambiar le armi e la maniera del combattere; quantunque dovessero acquistar prima le idee vere e profonde nello studio antico. Ma si è dovuto trasportar la lotta dal campo della ragione a quello, almeno in gran parte, della erudizione, e disputare sul senso della Scrittura, e produrre i testimoni dai Santi Padri e dagli altri documenti che provassero la tradizione cristiana e la più antica credenza. Quindi lo studio rivolto a quella che fu detta teologia positiva, nella quale fu principe il B. Roberto Bellarmino; e lo stimar meno efficace il ragionare e il contemplare in se stessa la bellezza della verità; certo questa parte più bella fu diminuita, per il tempo e per l'importanza che si giudicò di dover dare agli argomenti d'autorità.

S'aggiunse poi nel secolo XVI, e più nel seguente e più ancora appresso, una maniera tutta nuova di studiar la natura, esaminando minutamente quei fenomeni che prima o erano ignoti o veduti grossamente. Chi pensò degli antichi a cercar con che legge appaiono nei cristalli i diversi colori della luce rifratta? Pareva uno scherzo della natura! E conteneva invece tanta esattezza di processo quasi matematico, e dovea rivelare tanti segreti! È un piccolo esempio, che valga a indicare l'infinita estensione delle ricerche fisiche. Ne seguì una nuova divisione degli animi, più volti agli studi antichi ovvero ai moderni. Più ancora ne seguì che l'insegnamento e la scienza non ebbero più come prima per centro la sacra dottrina, e si sottrassero all'influenza del Clero e dell'autorità religiosa. Ne venne ancora un certo disprezzo del sillogismo con cui gli antichi procedevano, e tutta l'ammirazione andò all'esperienza rivelatrice dei nuovi fatti e alla matematica calcolatrice dei moti astronomici e del vibrar dei corpi e di molte altre cose. Il gusto intellettuale decadde tanto, che anche filosofi serii vennero a propor come tesi i *modelli* finti dai fisici per rappre-

sentarsi in qualche modo e per sottoporre al calcolo i fenomeni naturali. *Modelli* ora si chiamano, meglio assai che prima non si chiamassero *ipotesi*. Se vogliamo, son modelli ipotetici, i quali servono a coordinare qualche serie di fenomeni esperimentali, come quando si finge che gli aeriformi constino di molecole indipendenti tra loro, e che il calore consista nella loro rapida agitazione, e che il battere sulle pareti sia la pressione e l'elasticità. Si potranno con tale finzione calcolare molti fatti; ma pretendere che in ciò consista la natura sarebbe grande illusione.

Le circostanze accennate oscurarono senza dubbio nell'opinione di molti la gloria e l'autorità di s. Tommaso; ma erano impedimenti agl'ingegni altrui per conoscere la verità; non diminuivano intrinsecamente la verità e l'eccellenza del grande Maestro e della sua dottrina. La Provvidenza dispose che un nuovo fatto venisse a riscuoter le menti e a rinnovare il trionfo dell'Aquinate.

Salì sul trono di S. Pietro colui che prese il nome di Leone XIII, e fin dal principio del suo pontificato egli volse il pensiero a far luce nell'ordine delle idee. E prima di pubblicare le luminose encicliche che posero ordine alle questioni sociali e politiche, volle porre il fondamento della vera dottrina filosofica e teologica. L'enciclica *Aeterni Patris* raccoglie le massime lodi che sieno mai state rese all'Angelo d'Aquino e alla sua dottrina, come a quella che più d'ogni altra eleva la ragione e serve la religione; che contiene la più profonda verità, e taglia alla radice gli errori, prevenendo così le future lotte mosse dall'empietà; che finalmente ha ognora eccitato le ire dei nemici. Qui Leone XIII alludeva agli eretici settentrionali, e più tardi vennero a verificare la sua parola i modernisti. L'impulso dato, non solo con queste lodi, ma ancora con l'efficace direzione imposta alle scuole, fu veramente grandissimo; e scosse come un sogno le vane immagini d'una natura ridotta a moto meccanico e a pura materia senza elemento attivo e formale, si tornò a pensare seriamente, e a ricordare che l'intelletto, non la fantasia, penetra nell'essenza.

A Leone succedette Pio X, il quale da parte sua più si volse alla riforma pratica dei membri della Chiesa; ma, confidando forse nella bontà di lui, sorsero manifesti i nuovi avversari che furon detti modernisti. E non sapevano che con la mansuetudine del-

l'agnello Pio congiungeva, quando la causa di Dio lo richiedesse, la forza del leone. E come vero leone, egli combattè e fulminò la peste della nuova forma d'incredulità, con il decreto *Lamentabili*, con l'enciclica *Pascendi*, con il giuramento imposto contro gli errori recentemente messi in voga. Ma in molti modi inculcò che alle false opinioni conveniva opporre il fondamento d'una sana e soda dottrina, e questa è la dottrina dell'Angelico. Della quale nella stessa enciclica *Pascendi* è detto, che sappian tutti: non essere senza danno e rischio allontanarsi anche di poco dalla metafisica dell'Aquinate. E affinchè meglio si conoscesse la mente di s. Tommaso, il Pontefice fece pubblicare dalla Congregazione degli studi una serie di tesi, nelle quali i principali insegnamenti filosofici dell'Aquinate son determinati.

Ancora più fece Pio X, preparando nel nuovo Codice una legge universale per la Chiesa, riguardo alla teologia e alla filosofia nelle scuole cattoliche; quantunque l'efficace promulgazione debba attribuirsi al successore Benedetto XV. È il canone 1366, dove è detto: *Philosophiae rationalis ac theologiae studia, et alumnorum in his disciplinis institutionem, professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem doctrinam et principia, eaque sancte teneant.*

Altri atti e di Pio X e di Benedetto XV con lo stesso pensiero e con la manifesta intenzione di esercitare la loro autorità a bene della Chiesa potremmo citare. Ma finiremo con richiamare l'importantissima lettera del Pontefice nostro, che ha nome Pio XI, sugli studi dei Seminari: la quale, dopo bellissime cose intorno allo studio della lingua latina, inculca la necessità d'informare la sacra lottrina secondo l'antica usanza; e dice essere necessaria a serizio della teologia una salda filosofia; e che non basta l'erudiione, ma si richiede la scienza ordinatrice e ragionatrice; e che itto questo dee farsi alla scuola dell'Angelico Dottore, riguardo quale egli rinnova i decreti degli Antecessori.

Più solennemente il Santo Padre alzò la voce, amplificando le li dell'Aquinate con l'enciclica che pubblicò per annunziare la riosa commemorazione dell'essere stato Tommaso d'Aquino eleto al massimo onore nella schiera dei Santi. E tra i Santi, dei ali ciascuno ha il proprio dono, è singolar vanto del Nostro ar condotto per via sicura le menti umane a conoscere con lume

di scienza naturale, ma dedotta dall'ordine soprannaturale, gli attributi di Dio, le eccellenze di Cristo, i misteri della redenzione, tutta universalmente la verità, di che quaggiù siamo capaci in ordine allo spirito; di aver costituito un corpo di dottrina, quanto si può chiarissimo per metafisica, sublime per fede; di aver dato certo criterio a discernere in ogni argomento, che tocchi l'anima e la religione, il vero dal falso; d'aver apprestato le armi più valide a ribattere e a prevenire ogni errore. Per questo è ferma la legge universale nella Chiesa di formare i futuri ministri della parola di Dio secondo i principi dell'Angelico.

Eppure con molta sapienza il S. P. Pio XI aggiunse in fine del solenne documento che la dottrina di s. Tommaso non toglie il pregio degli altri Dottori ond'è ricca la Chiesa, e che non è negata la libertà delle diverse opinioni, consentite dalla fede. Sarebbe un eccesso il pensare che fuori della Scuola tomista non c'è altra luce. Hanno i loro distinti splendori s. Bonaventura, sant'Anselmo, sant'Agostino, e altri famosi nei secoli, che brillano come stelle. Ciascuno ha il proprio ingegno, e considera le cose stesse sotto altri aspetti, e ha nuove maniere di presentare l'inesauribile divina verità, che sempre eccede ogni veduta del creato intelletto. Questa ricchezza della Chiesa di Dio non può essere disconosciuta. Nè il Pontefice ha inteso mai di costringere tutte le menti cattoliche a pensare in quel modo che è proprio dell'Aquinate, e a reputar falsa ogni diversa opinione, o a negare l'ingegno e gli studi degli altri Dottori Scolastici. Finalmente il canone che impone ai Maestri di attenersi fermamente (*sancte teneant*) ai principi dell'Angelico, non è una determinazione per sè dogmatica, anche sotto la più lieve censura, ma è legge disciplinare.

Con tali giuste dichiarazioni, non vengono per nulla ad esser diminuite le singolarissime lodi attribuite all'Angelico e non concesse di fatto a verun altro Dottore. Non è diminuita la pratica disposizione che la preparazione del giovane Clero ai ministeri sacerdotali debba farsi con insegnare la teologia, e in ordine a questa, la filosofia di s. Tommaso. Non lascia di esser certo che una tal direzione della suprema Autorità data alla Chiesa, ancorchè direttamente non affermi alcuna sentenza, indirettamente viene ad essere un criterio di verità.

Rispetteremo dunque anche le distinte opinioni nella Chiesa accolte e i diversi Dottori e le diverse Scuole; accoglieremo gli sprazzi di luce che da molti ci vengono; ma s. Tommaso rimane per eccellenza il Duce e Maestro: *Studiorum Magistrum et Ducem* lo chiama Pio XI.

Perciò dicemmo incominciando che, se da una parte la moderna educazione degl'ingegni può diminuire la scolastica sovranità dell'Angelico, dall'altra s. Tommaso non fu mai altrettanto in onore, nè più dominò gl'intelletti nei confini della città di Dio, l'unica ove splende il Sole e da cui esce il verbo di verità.

II.

Dopo avere brevemente esposto il principale argomento estrinseco per l'eccellenza che dobbiamo attribuire alla dottrina di s. Tommaso, procuriamo d'illustrarne qualche ragione intrinseca. Non ci fermiamo a dichiarare il pregio della forma nella lingua chiarissima, nello stile conciso, nell'ordine delle questioni; ottime qualità d'un Maestro e d'un testo da svolgere nella scuola, o anche da consultare nei dubbi che sorgano. Veniamo subito a toccare quello che costituisce le doti singolari della dottrina considerata in se stessa.

Senza dubbio uno dei più sublimi intelletti, che si sieno elevati, non sopra un secolo e una regione, ma su tutti i tempi e l'umanità, è quello del grande Angelo d'Aquino. Di lui fu detto non sapersi se sia il più santo tra i dotti o il più dotto tra i santi. Come aquila è volato alle più alte cime e sicuro ha fissato le pupille nel sole; dall'alto ha dominato i campi della natura e della ragione, discernendo ogni parte, penetrando nelle più riposte intimità.

Eppur non crediamo che principal ragione di preferire l'insegnamento dell'Angelico ad ogni altro sia l'altezza dell'ingegno, o il genio creatore di chi siasi compiaciuto a proporre nuove verità da altri non esplorate. Ci sembra che il titolo più illustre dell'Aquinate, per ottenere il vanto di dottore universale, sia quello di avere meglio di tutti raccolto dalla tradizione dei secoli il tesoro prezioso della verità umana e divina, che l'umana ragione era riuscita a conoscere e che la rivelazione aveva consegnata alla Chiesa.

Forse la sola ragione era salita al vertice della sua potenza con Platone e con Aristotele. Non v'era bisogno, per acquistar vera scienza, di cercare eruditamente i filosofi indiani, nè gli altri della Grecia stessa; o per questi bastano le nozioni che giudicandoli ne diede lo Stagirita. Platone che dà il grande principio dell'Uno e Semplice perfettissimo, mentre tutto ciò che è diminuito e tutto ciò che è composto deriva da quel Primo; Aristotele che dice primo assolutamente l'Atto, e seconda la perfezione in un soggetto che n'è capace; veramente hanno dato la più splendida luce metafisica che in qualunque tempo dell'umanità possa rapire e sublimar l'intelletto. Lo Stagirita poi aggiunse tanta copia di sottili ed esatte determinazioni riguardo alle categorie dell'essere e del pensiero, che poco resta veramente da aggiungere. Che se per ciò che tocca il mondo spirituale egli restò incerto, bene i suoi stessi principi aiutano la mente, confortata dalla certissima dottrina della fede, a ragionare anche nelle più alte questioni in modo da giungere alla stessa verità che la fede assicura. L'Angelico non pretese di creare una nuova filosofia: riconobbe che nella Scuola socratica la ragione aveva adempito il suo ufficio, di procedere rettamente secondo natura, determinando le affermazioni al nostro intelletto proporzionate, con il lume dei principi innegabili, con l'esperienza dei sensi e della coscienza. A lui non venne in mente che fosse filosofia l'immaginare nuove forme di assunti strani e di procedimenti personali, fabbricando nuovi sistemi, ai quali nè pur chi li costruisce dà fede alcuna; pensò ad ordinare e a compiere quelle nozioni che natura suggerisce. E questa, fondata nella realtà delle cose e negli assiomi e nel commune giudicio, è la filosofia perenne, che vince i secoli, ed è accolta con plauso nel regno della verità, la Chiesa di Dio. Questa è la filosofia che l'Angelico accettò, e l'usò come strumento per esporre ragionando, quanto era possibile, la dottrina rivelata; e, quantunque non ne facesse una *Somma*, come fece per la teologia, pure l'espose ed insegnò, in gran parte almeno, come l'occasione portava, nelle questioni teologiche e nei commenti ai libri d'Aristotele. Certamente da per tutto portò luce, e si potè dire che *mutus esset Aristoteles nisi Thomas loqueretur:* tanto aggiunse di chiarezza al testo difficile e di compimento alla dottrina manchevole in ciò che tocca il mondo

spirituale. Ma, al contrario di quello a che il senso umano sarebbe inclinato, di attribuirsi il merito della parte aggiunta ai detti del Filosofo antico, e la parte di Tommaso non sarebbe scarsa, egli invece mostra uno zelo quasi eccessivo nell'attribuir tutto ad Aristotele. Perciò egli interpreta sempre i detti di lui nel modo conforme a perfetta verità, e amplifica il senso delle parole sì che comprendano forse più che lo Stagirita non pensasse, e gli attribuisce anche le rette conclusioni dei principi da lui posti, benchè per avventura contrarie e certo superiori a quello che nelle tenebre del gentilesimo il Grande di Stagira riuscì a vedere e ad esporre. Così per esempio, molto fortemente lo difende contro Averroe nella questione dell'intelletto uno, e confessiamo che il c. V nel l. III *de Anima* non è chiaro; e perchè Aristotele dice che alcune verità necessarie dipendono da altre, come le conclusioni dalle premesse, componendo questo con il principio *eadem est proportio ipsius esse et veri*, gli attribuisce d'avere insegnato la creazione delle cose finite. È sempre l'Angelico cortesissimo interprete e si compiace di ripetere come detti del Filosofo quelli che lo stesso s. Tommaso deduce dai suoi principi. In verità egli ha raccolto la miglior dottrina che nei secoli fosse stata insegnata; e ringiovenita e bella, ma sempre venerabile per l'antichità e per l'universalità, l'ha trasmessa, come ricchezza indistruttibile, ai secoli seguenti.

Similmente per la teologia. Non ha certo preteso di trovar da sè nuove dottrine, non si è dato per autore di nuove idee. Non manca in lui la novità del compimento dato a varie parti della scienza teologica e della certezza acquistata, con la nitida esposizione, e con l'evidenza degli argomenti, e con la coscienza riflessa del legittimo processo, che incomincia e finisce secondo la tradizione nella Chiesa più certa. Con genio intuitivo aveva inteso e aveva detto s. Agostino che le stesse Relazioni divine son Persone: ma forse prima di s. Tommaso non era costruita tutta la teoria della Trinità, che secondo quella chiarissima idea diventa sì certa e compatta. Era comune nella Chiesa il riguardar come puri spiriti gli Angeli; ma lo stesso concetto di spirito, come vera sostanza benchè non corporea, non era ancora unanimemente ricevuto, prima che s. Tommaso e affermasse l'assenza d'ogni ma-

teria e riconoscesse tuttavia nel complesso della creatura sussistente alcunchè di potenziale. Poi, quanta luce è venuta riguardo all'umana natura, nel respingere le idee platoniche in apparenza più spirituali, e risolutamente attenersi al pensiero aristotelico, senza temere che ogni forma dovesse corrompersi con l'organismo! Non v'è contrasto per l'Angelico tra la grazia e il libero arbitrio, nè egli sospetta che convenga diminuire l'una o l'altro, mentre ambedue furono ognora affermate nella tradizione cattolica. E chi più ampiamente di lui narrò le perfezioni dell'Umanità di Cristo, o parlò del Verbo Incarnato? Finalmente egli è il Dottore, come fu eletto ad essere nella Chiesa il Cantore, del Sacramento eucaristico. Da per tutto ha portato gran luce.

Senonchè ad alcuni, timorosi di esaltar troppo l'umano discorso in materia sacra, quasi sembrò scandaloso il perpetuo ragionar dell'Angelico in teologia, e quasi ci videro una punta di razionalismo.

Rispondiamo che s. Tommaso non ragiona per dimostrare i misteri rivelati, dei quali insegna che sono nella sacra dottrina come gli assiomi in filosofia. Parte in ciascuna trattazione dalla verità fondamentale che riguardo ad essa la fede afferma. Poi, è vero, procede ragionando: ma non per giungere a conclusioni personali, da lui pensate la prima volta, o se questo è, certo è raro: bensì ragiona per connettere le diverse parti e le affermazioni molteplici della tradizione derivata dai Padri, per mostrarne le convenienze, per illustrarne le analogie: sempre per fermare l'intelletto nella verità, da principio creduta, ma poi anche gustata e accolta con gaudio spirituale. E questo mirabilmente giova, sì per ammirare e con ciò amare le cose divine, sì per educar la mente a discernere in religione il vero dal falso, ottenendo che, posti i principi, la mente veda la necessità di ogni parte, o almeno la convenienza; e certo giudichi se alcuna nuova proposizione sia contraria o non sia al senso dei Padri. La verità non deve affidarsi alla sola memoria, che ricordi un elenco di tesi e di testi, ma più saldamente all'intelletto, che nei principi unisce tutte le conseguenze. S'inganna chi pensi che s. Tommaso affermi per lo più le sue asserzioni per la ragione che ne assegna. Quasi sempre egli ha dai

Padri e dalla Chiesa l'asserzione, di cui dà la ragione intrinseca: non tanto a far più certa, quanto a far meglio intesa e penetrata la verità. Nel qual senso egli dice in un quodlibeto che, se il dottore apporta molte autorità, senza dar l'intima ragione, andrà l'uditore ben certo che è così, ma con la mente vuota quanto all'intenderlo: *certificabitur quod ita est, sed vacuus abibit.*

Del resto nè pure è vero che poca parte abbiano nella *Somma* le testimonianze dei Padri. Da essi realmente è presa la dottrina; e i loro nomi son ricordati, non in copia e con lunghe citazioni, ma con sagacissimo accorgimento riferendo poche parole di chi nella materia ha precipua autorità. Egli certo non aveva le raccolte dei Maurini o del Migne: ma bene erano conosciuti nelle copie dei monaci i grandi maestri della sacra dottrina, e ciò bastava ampiamente alla classica teologia del medio evo, e s. Tommaso aveva tutta l'erudizione possibile al suo tempo, come appare nella sua *Catena aurea*, giugnendovi una piena comprensione di quanto aveva letto. Così di fatto dai Padri e dai Concilii e dai decreti dei Papi egli raccolse quanto insegnò. E questo, ancora più che la potenza del suo ingegno, vale a costituirlo lume dell'orbe cattolico e maestro delle nostre scuole e duce sicuro di quanti debbono continuare la tradizione ecclesiastica o custodire il tesoro soprannaturale della verità rivelata. Certo valsero le qualità della sua mente a sceverare il certo dall'incerto, le opinioni migliori dalle scadenti; e a mettere in tutta la dottrina un mirabile ordine di verità che si collegano, di lucide tesi, di valide prove, insieme con la ripulsa più energica ad ogni errore, mettendo a nudo la vergogna delle antiche eresie, e prevenendo le future. Ond'è che se volessimo opporre agli avversari un compendio di tutto ciò che come cattolici o come figli della Chiesa noi pensiamo, bene potremmo presentare la Somma teologica. E presenteremmo non tanto la dottrina di s. Tommaso, quanto quella della cristianità, benchè raccolta e ordinata per opera dell'Aquinate: la presenteremmo a qualunque adunanza di dotti, con la certezza che chi la disprezzasse non l'avrebbe intesa, chi l'intendesse l'ammirerebbe.

III.

Non si può sorgere a dottrina più alta di quella che l'Angelico ha attinto al fiore dell'umanità e alla pura tradizione della Chiesa. Altri acquistano fama di singolari filosofi, enunciando inaspettate novità: come chi pensa che primo conosciuto per noi è Iddio e in Lui vediamo ogni cosa; o che Iddio crea le cose limitando l'ente universale, e analogamente noi le intendiamo per la presupposta intuizione di quell'ente; o che per soggettiva nostra disposizione apprendiamo l'universo come ci par di vederlo; o che il conoscere è un produrre le cose, come avviene a chi sogna; o che siamo incapaci di conoscer mai la realtà e convien dubitare di tutto. Ecco, chi sa fabbricare un sistema, partendo da tali stranezze, acquista nomea di filosofo e passa alla storia. L'altezza vera della filosofia non istà nel fabbricare sistemi ipotetici, e tanto meno assurdi. Sta nel partire dalle notizie che invincibilmente la natura ci suggerisce, e nel concepirle chiaramente, esprimendole con rigorosa esattezza; poi nel procedere con logica inflessibile, seguendo l'inclinazione spontanea dell'intelletto, che è fatto per la verità, e tende ad essa se dalla propria natura non si disvia. Convien per altro non lasciarsi ingannar dai fantasmi, nè credere che le immagini sensibili rappresentino direttamente le essenze delle cose, nè turbarsi per l'incontro di opposte contingenze nello stesso materiale soggetto, nè voler trarre le cose più alte al proprio modo delle cose inferiori, prima a noi note.

Questo mirabilmente si avvera nella dottrina dell'Angelico. Anche nelle questioni più profonde e che infine arrivano alle conclusioni più remote dai concetti volgari, come nella questione dell'atto e della potenza, egli parte da concetti o da giudizi evidenti a tutti, come che possiamo far qualche cosa e poi facciamo. Analizza poi quel potere che è attivo, ma si connette con alcunchè di passivo: ne vengono i concetti di perfezione e di capacità ancora imperfetta, e tutto il resto dell'ampia dottrina.

Ma non v'è pericolo che l'immaginazione illuda mai l'Angelico: e questo è dei massimi rischi per chi va filosofando. Qualunque cosa si nomini, ecco ci vuole un fantasma analogo. Come

il fantasma sta da sè, così può parere che stia da sè il concetto di quella cosa. Forse invece l'oggetto non è per sè concepibile, ma solo in ordine ad altro: chi non attende, s'inganna. Questa senza dubbio è la cagione della profonda diversità nel modo di concepire i principi dell'ente tra l'Aquinate e lo Scoto. Si nomina materia prima: alla parola risponde un'immagine, all'immagine un concetto assoluto. Non è più materia prima. Similmente per la forma. Similmente per l'essenza e per l'essere.

Per la stessa ragione dello star sopra alla fantasia e alla maniera di concepire, che da vicino segue l'immaginazione, s. Tommaso parla del mondo angelico diversamente dai più. Non vuol ridurre gli spiriti puri ad essere come le anime nate ad informare i corpi; nè il loro intelletto a dipendere dall'esperienza e a passare da un atto imperfetto al perfetto; nè la loro volontà a operar come quella d'un intelletto discorsivo. A noi parrebbe per avventura d'aver capito qualche cosa, quando avessimo ridotto in sè le nature superiori a procedere presso a poco come noi: le avremmo sciupate, non conosciute. E tanto più questo vale per le cose divine. Le abbiamo certo falsate, se le abbiamo ridotte al modo umano. Bisogna che ci sembrino alte; è necessario che ci appaiano remote e difficili. Infinitamente s'innalzano sul modo nostro. E non solamente debbono essere lontane per estensione o per intensità, come una scienza che si estenda a tutto, come un amore senza misura, ma per l'intrinseca maniera, di cui non possiamo avere proprio concetto. E in noi stessi, e nel nostro volere, Iddio opera divinamente: se pretendiamo di capirne il come, con ciò stesso siamo ingannati.

L'Aquinate meglio d'ogn'altro è spirituale, trattando degli spiriti, è divino trattando di Dio; nè alcuno troverà un esempio, in tutta la metafisica, in tutta la dogmatica, ove s. Tommaso si lasci illudere o trarre dal modo inferiore delle cose.

E se talora, per l'altezza dell'argomento, manca l'evidenza, la quale pur dipende dalla forza visiva, tuttavia diciamo che la dottrina dell'Angelico è migliore di quanto contrariamente fu detto o si può dire.

Poniamo dunque come primo e singolar pregio dell'angelica dottrina la sua spiritualità, indipendente dai fantasmi.

Altro gran pregio, che fa eccellente sull'altre la dottrina di s. Tommaso, è la strettissima unità, ond'essa è salda e compatta. Quando una particolare questione è proposta, egli non ha bisogno di lunga ricerca, brancolando incerto prima di por la mano su cosa salda. In pochi principi di massima ampiezza è il fondamento di tutta la sua metafisica, diversamente applicata alle create cose e alle divine, ma sempre una e connessa. Un giovane professore francese mi diceva un giorno: *Je ne trouve dans saint Thomas que de grandes majeures.* Più maturo egli avvertì che quelle grandi proposizioni sono da prender prima nella semplice formalità nella quale son chiare, come questa che il movente de' avere la perfezione a cui muove; poi discendere, non con ristretta univocità, sì con larga analogia, alle diverse applicazioni: e così il movente fisico precontiene secondo qualche forma l'energia che communica, e la volontà universale del bene porta a volere i beni particolari.

Questa unità di principi, applicati alle cose più lontane, è grande perfezione dell'intelletto: perchè lo fa universale, non d'astrazione negativa, come nelle prime imperfette apprensioni; ma di positiva comprensione, mentre quell'alto giudicio virtualmente contiene le applicazioni e le maniere determinate, a che ci condurrà la considerazione dei singoli oggetti. Così l'Angelico ha qualche cosa dell'Angelo, in cui le idee sono comprensive, e però tanto più alte e piene quanto più sono universali, a differenza delle nostre astrattive, le quali crescendo in estensione sono più povere di contenuto.

Quindi viene a tutta la dottrina una salda compagine, nella quale ciascuna parte riceve luce e fermezza da tutte le altre, e niuna può essere smossa senza totale o grande rovina del resto. Perciò il seguace di s. Tommaso tien fortemente ciascuna tesi importante, sì per la profonda conoscenza della medesima, si per la robusta struttura di tutto l'edificio della dottrina tomistica.

La qual dottrina fin da principio si presentò in magnifica sintesi al giovane Maestro, che scrisse *de ente et de essentia;* quando simile ad aquila posta in cima ad un monte contemplò l'universo, tutto ordinato secondo il principio dell'Atto, prima in sè puro e infinito, poi partecipato nei diversi soggetti, e vide le creature e si fissò

Dio; nè mai, nella metafisica contemplazione di tutto l'essere, si staccò da quel pensiero. Ben possiamo dire che il concetto dell'atto e della potenza è l'anima della filosofia dell'Angelico.

Certo noi partiamo dalle cose sensibili e dal moto della natura; ma presto giungiamo a vedere che il moto, e la potenzialità dal moto supposta, non sono primi, nè possono avere in sè la ragione di essere. Saliamo a concepir l'atto che è perfezione: questo sì può essere principio e cagione del muoversi la potenza capace ad acquistar l'atto. Assolutamente adunque, come ha detto Aristotele, l'atto è primo; e tutto ciò che è deficiente o che è composto, includendo per ciò stesso potenza, come insegnò Platone, è secondo. Ecco evidente, se il mondo è, se qualche cosa è possibile, se non è tutto vanità e chimera l'ordine dell'essere, ecco evidente Iddio: in sè Atto purissimo d'ogni perfezione; per le altre cose, primo Autore e prima Cagione e sommo Esemplare, di cui sono indefinite possibili imitazioni.

Fuori di Lui unico e semplicissimo, v'è il principio della molteplicità nella potenza recettiva, realtà capace di qualche perfezione, ma da sè imperfetta, come priva per sè di ciò che le dee venir di fuori. Così abbiamo i due opposti, intrinsecamente relativi l'uno all'altro, potenza ed atto: che nell'ordine più universale sono di essenza e di essere, di soggetto e di accidenti, di facoltà e di operazione. Se la sostanza non inchiude altra potenzialità da quella dei tre modi ora indicati, rimane semplice nella sua essenza, e però sola forma, o atto nella sua ragione non limitato, e quindi non specificamente moltiplicato. Quindi la dottrina di s. Tommaso riguardo all'unicità di ciascun angelo nella sua specie e però nel suo modo d'intendere; dottrina bene espressa dall'Alighieri, il quale dopo aver detto che il numero degli Spiriti liberi *più che il doppiar degli scacchi s'immilla;* dice della loro moltitudine:

> La prima Luce, che tutta la raia,
> per tanti modi in essa si recepe,
> quanti son gli splendori a che s'appaia.

Appartiene ancora all'infinità dell'atto, che solo per il principio opposto si restringe, l'estendersi intenzionalmente oltre la specie

che costituisce il soggetto. E così alla spiritualità, o alla semplice attualità della sostanza, corrisponde e segue il potere intellettivo; per il quale tutte le ragioni essenziali si rinnovano nell'ordine proprio di cotal facoltà, e nel termine intellettuale sono rappresentate secondo la propria forma di ciascuna; o con propria conoscenza quidditativa, o con qualche analogia, secondo l'altezza dell'oggetto in confronto alla virtù spirituale di ciascun intelligente. Ma in qualche guisa ogni intelletto si estende a tutto, e anche noi saliamo fino a Dio. Come questo potere si proporziona alla pura attualità del soggetto che intende, così dobbiam dire che, appena è superata la grossa materia, con l'intelletto è misurata la perfezione della natura: tanto è alto uno spirito quanto intende, e sale l'essere con l'intelletto, fino a quell'Uno infinito che è l'assoluto Essere e l'assoluto Intelletto. Che se il suo primo nome è *Colui che è*, volendo determinare la prima perfezione che per così dire ci spiega la cifra di quell'*essere*, per sè troppo astratto, dobbiamo dire: è purissimo Atto intellettivo.

Così l'Aquinate preparò la risposta agli idealisti del nostro secolo, i quali si lamentano che gli antichi non dessero importanza alcuna all'intelletto, e domandano che gli si dia qualche cosa. In verità sono essi che gliela tolgono tutta, distruggendo tutto l'ordine dell'essere reale, che l'intelletto dee conoscere, riproducendolo a suo modo in sè stesso; essi convertono l'idea del conoscere, di cui distruggono l'oggetto, in un sogno. Massima nobiltà gli attribuisce l'Angelico, il quale, oltre la comune nozione che la mente rinnova in sè l'universo, dimostra che la nobiltà delle migliori sostanze, ossia degli spiriti, è misurata con l'altezza intellettuale; e che nella possessione perfetta della verità, che è proprio bene dell'intelletto, è posta l'ultima perfezione e la beatitudine; che finalmente per Arte e per Intelletto opera fuori di sè la prima Causa creatrice, e per conseguenza nella verità manifesta è il fine ultimo delle cose.

Nella verità vincitrice sarà conseguito il fine dell'universo, in quanto a tutti gl'intelletti sarà manifesta la gloria di Dio. Ma questa quasi materialmente apparirà negli spiriti, che per manco di retta volontà non avranno conseguito il loro fine; apparirà for-

malmente in se stessa ai felicissimi che avran seguito la mozione di Dio. Per i mortali la prova è nell'ordinarsi a Dio secondo la fede, resistendo agli attraimenti dei falsi beni. Qui è tutto l'ordine morale. E se l'Angelico nella considerazione delle essenze spazia con guardo comprensivo nelle sfere metafisiche; nella parte morale è finamente analitico e meravigliosamente sicuro; sì che debban cedere all'ammirazione anche quelli che nella prima parte rimanevano dubbiosi.

Ma non la sola volontà dell'uomo può dirigersi al termine sublime. È necessaria la Grazia, e di questa è per noi autore Gesù Cristo, e da Lui ci viene per i Sacramenti. Qui l'Angelico, dopo avere attinto i principi alla rivelazione, si eleva a volo; prima sostenendo le ragioni del divino aiuto e del libero arbitrio; e ha pur l'occasione di chiarire i doni più rari della profezia e dei ratti e della orazione elevata, sì che i teologi mistici lo citano quale maestro. Nel Sacramento per eccellenza meglio d'ogni altro rivela i segreti della transustanziazione, a quest'unico immenso prodigio riducendo tutte le meraviglie eucaristiche. Finalmente il più accurato e lungo studio posto nella Persona, nell'unione ipostatica, nella perfezione e nelle opere del Verbo Incarnato; gli valsero l'approvazione partita dal Crocifisso: *Bene scripsisti de me, Thoma.* E alla domanda, qual mercede aspettasse, egli rispose: *Non aliam praeter Te, Domine.* Era stato il primo desiderio del fanciullo, che a Monte Cassino insisteva chiedendo: *Quid est Deus?* Niuno dei mortali rispose meglio di Tommaso nella contemplazione teologica; ma troppo più altamente l'ultimo voto doveva presto (troppo presto per noi) essere esaudito nella beata visione dell'infinita Verità.

Questa rapidissima sintesi, che con grande letizia intellettuale abbiamo scritta, e che potrebbe svolgersi in ampio volume, dimostra lo splendore e l'unità dell'angelica dottrina: ed è una grande ragione della sua eccellenza, e illustra la potenza comprensiva della mente contemplatrice, e lo sguardo che tutto abbraccia, e la vista penetrante, e pone la metafisica di s. Tommaso al disopra di quanti vogliono gareggiare con lui, o che cercano altre vie, sperando forse di render più facile la verità.

La verità, che si nasconde nell'intima ragion delle cose, non è sempre quella che prima appare e par più facile. Or se non è verità vera, le difficoltà e le debolezze prima non avvertite finiscono con farsi sentire, e l'apparente vittoria sfugge a chi non ha legittimamente combattuto. Per l'astrazione e per l'elevatezza, la dottrina dell'Aquinate parrà talora più ardua o men chiara. Non importa: è quella che meditata convince sempre più l'intelletto e fornisce le armi sicure per ribattere i colpi d'ogni avversario. Parrà più facile credere il corpo già in sè costituito senza l'anima, che solo le aggiunga la vita; ma poi non si darà ragione sufficiente dell'unità sostanziale, e l'anima non sarà cagion formale della vita, ma efficiente d'un moto in apparenza vitale. È inutile cercare altre vie per dimostrare che Dio è, e dar la ragione dei suoi attributi: saranno argomenti più adattati alle menti non avvezze a filosofare: ma nè avranno la stessa obiettiva necessità nel conchiudere, nè così profondamente condurranno a conoscere la necessità e l'infinità di Dio. Per il popolo diremo forse altre cose; per chi davvero ragiona, ed è capace di ricusar l'assenso a una prova in sè non efficace, parleremo con s. Tommaso.

Forse parrà strano a chi pensa il progresso degli studi, o a chi è tentato di dire: s. Tommaso fu al vertice della sapienza a' suoi tempi; sono scorsi sei secoli e più, durante i quali agl'insegnamenti di lui si dovette pur aggiugnere qualche cosa: dunque noi possiam sapere e quello ch'egli seppe, e dell'altro che poi si è trovato. Rispondiamo che cotesto è vero per ciò che riguarda le notizie di esperienza, storiche e fisiche, o ancora per qualche questione particolare di teologia, ove sia stato necessario resistere a nuovi eretici, o dove la Chiesa sia venuta a qualche più esplicita affermazione. Ma per i principi, per l'alta filosofia, per le grandi questioni di metafisica e di dogmatica, non è vero. Coteste questioni fondamentali o più importanti, sempre meditate, non dipendono da particolari esperienze e da recenti dati: sono contenute nelle prime nozioni e nei primi fatti che natura ci pone innanzi. Quello che l'umana ragione illuminata dalla fede può conoscere, già dai Santi e dai Maestri antichi fu conosciuto. Ora tocca a ognun di noi meditare quelle stesse verità, e molto siam progre-

diti quando siamo giunti a penetrare nel pensiero dei sommi che ci han preceduti. Non crediamo di adeguare il loro pensiero per ciò solo che abbiamo letto quanto ci lasciarono scritto; nessuno pensi d'aver nella mente tutta la luce che aveva l'Aquinate, quando scriveva un breve articolo, che molto presto possiam leggere ed imparare a memoria. Molto a lungo uno mediterà le cinque vie da lui segnate per giungere a Dio, prima di sentire come ci vanno e ci arrivano invincibilmente; e come lo fanno conoscere per quel Dio che è, Atto purissimo, prima Cagione da cui tutto in ogni modo dipende, Essere assoluto per la necessità della sua essenza, Forma sovrana di cui ogni possibile forma è perfezione imitatrice, primo Intelletto che precontiene ogni ente, ogni moto, ogni ordine delle cose. Può altri scrivere su questo un grosso libro, e non aver esaurito la dottrina di quell'articolo.

Quanto dovrà meditare chi legge la questione XIV della Scienza di Dio! Chi la XIX della divina Volontà! Chi quell'articolo (q. 75, a. 2), ove mostra che l'anima umana è sussistente! Molti rinunciano prima d'avere raggiunto la meta d'esserne bene illuminati e convinti.

Ma chi riesce allo scopo di vedere quanto ivi sia profonda la dottrina e convincente la dimostrazione, godrà d'una luce vivissima e sarà certo della verità. Sì, questo è il terzo pregio che vogliamo far notare come proprio di s. Tommaso e di chi fedelmente lo segue. Fedelmente intendiamo, perchè impara da lui, non si forma un giudizio e poi cerca di attribuirlo a lui. Cotesto pregio è la certezza. La quale importa e l'obbiettiva verità e la soggettiva determinazione. Quanto alla verità, essa appartiene alla dottrina di s. Tommaso, secondo tutte le ragioni ora toccate; quanto alla determinazione dell'intelletto, essa viene dallo scorgere sempre più unite e compatte le parti della dottrina, dal penetrar sempre più addentro con luce viva le nozioni e le prove; nell'accorgersi che queste sono tanto più valide quanto più son meditate, e sono intese nell'unità magnifica del pensiero, che si applica alle parti più remote, a ciascuna adattandosi; nello star saldo tutto il complesso delle asserzioni costanti.

Prescindendo dalla sublimità della fede e dalla incorrotta tradizione dei Padri, che l'Aquinate ha raccolta; sono particolar vanto

del Maestro la purezza dei primi concetti e dei principi, il sicuro discernimento del vero, il lucidissimo stile; poi la perpetua elevazione sopra i fantasmi, la salda compagine di tutti gl'insegnamenti, rapidamente dedotti da poche fondamentali verità, la certezza delle asserzioni che con la viva luce fanno contento l'intelletto, costituiscono l'eccellenza dell'Angelica dottrina.

Tommaso d'Aquino è un Sole che non tramonta; e dopo sette secoli rifulge più splendido che non risplendesse mai nella Chiesa di Dio.

Guido Mattiussi S. I.

La mediación universal de María
según San Ambrosio

Summarium. — Introductio. Quaestionis status accurate definitur. Mediatio duo elementa praecipue importat: actionem subalternam et medium quasi situm inter duo extrema. Quaestio versatur potissimum in actione, quae in beata Virgine asseritur universalis simul et directa in gratiam. Virginis mediatio et exsistit et intellegenda est ex consociatione cum Christo Mediatore. Haec consociatio in concreto est ipsa Virginis maternitas, quae a Christo in universos homines extenditur, quaeque titulo « Secundae Evae » mirifice comprehenditur. Haec duo splendide testatur Ambrosius.

Pars prior. — Parallelismum simul et antithesim inter antiquam et Novam Evam, inter « mulierem » et « Virginem », multis modis effert Ambrosius; cuius summa sententia est: « Per mulierem cura successit, per Virginem salus evenit ». Hanc utriusque Evae oppositionem considerat Ambrosius ut elementum divinae providentiae, quae in homine reparando eadem vestigia eosdemque gradus ruinae inverso ordine repetit. Principium istud « inversionis » aptissimis verbis exprimit S. Doctor.

Pars altera. — Ut « Nova Eva » B. Virgo directum exercet influxum in universam gratiae oeconomiam, influxum, inquam, maternum. Scilicet, divina Virginis maternitas ad universos homines extenditur Christo Iesu mystice copulatos et concorporatos. Mysticus enim Christus in sinu Virginis formatur et quasi constitnitur: quod variis pulchrisque imaginibus declarat Ambrosius; ex cuius mente ista mystici Christi constitutio non est nisi mirabilis incarnationis ipsius quaedam ampliatio. Inde B. Virgo « Spiritu ferventi replet orbem terrarum »; cuius gratia « operata est mundi salutem ». Hanc spiritualem Virginis maternitatem cum Ecclesiae maternitate confert Ambrosius: quae utraque est omnium fidelium mater.

Conclusio. — S. Doctoris testimonium affertur, quo et omnia praedicta comprehenduntur, et ad B. Virginis imitationem et cultum excitamur.

INTRODUCCION.

La mediación universal de María encierra un problema que importa mucho plantear bien. Esta mediación es, a nuestro juicio, una verdad cierta e indudable, evidentemente contenida en el de-

pósito de la revelación [1], claramente expresada así en la Escritura divina como en la tradición patrística; pero a esta verdad hay que darle una expresión acomodada que permita hallarla fácilmente formulada en la Escritura o en los Padres: de lo contrario para cada testimonio habría que hacer un largo razonamiento, que en vez de esclarecer, acaso podría oscurecer el brillo de esta verdad. Para evitar estos inconvenientes y plantear bien el problema va ordenada esta breve introducción.

El título de *Medianera universal de la gracia* es muy complejo. Es menester analizarlo con la mayor precisión para entender dónde está la dificultad del problema, y, consiguientemente, a dónde hay que dirigir la fuerza de la argumentación.

Mediación activa, cual es la que atribuímos a la Virgen, incluye evidentemente dos elementos: acción y posición intermedia entre dos extremos. Precisamente la dificultad del problema presente no está en esa posición intermedia de la Virgen entre dos extremos, que son Dios y los hombres, sino en la acción o influjo verdaderamente eficaz de la Virgen en la economía de la gracia.

Esta acción de la mediación mariana nos lleva ya al centro mismo y como corazón de todo el problema. Que la Virgen tenga cierta acción mediata o remota en la economía de la gracia, en cuanto es Madre de Jesu-Cristo, por quien luego como de fuente nos ha venido toda la gracia, esto está fuera de toda cuestión: la acción que atribuímos a la Virgen es inmediata y directa sobre la misma gracia o sobre los hombres en cuanto la reciben. Pero no basta esto. Cierto influjo parcial o particular en la concesión de algunas gracias no fuera ningún privilegio singular de la Vir-

[1] Para justificar esta afirmación nos remitimos a lo que hemos escrito en otras varias ocasiones: *De B. Virgine Maria universali gratiarum mediatrice oratio habita in Collegio Maximo Sarrianensi S. Ignatii S. I. in sollemni studiorum instauratione, 1921-1922,* Barcinone, 1921. — *Los fundamentos de la Mariología en las epístolas de San Pablo, Estudios eclesiásticos,* Madrid, Enero 1924. — *La mediación universal de la « Segunda Eva » en la tradición patrística, Estudios eclesiásticos,* Madrid, 1923, pags. 321-350. Tenemos recogidos otros muchos materiales escriturísticos, patrísticos, pontificios, litúrgicos..., que esperamos poder publicar oportunamente, los cuales demuestran, a nuestro juicio, evidentemente que la mediación universal de la Virgen está contenida en el depósito de la divina revelación.

gen, puesto que es común generalmente a todos los Santos. Atribuímos a la Virgen una acción universal sobre toda la economía de la gracia y sobre todos los hombres en orden a recibirla: esto entendemos al hablar de la mediación universal de María: y a esto ha de ir encaminada nuestra demostración. Esto probado, ninguna dificultad ofrece entender o demostrar que esta acción de la Virgen, al intervenir entre Dios y los hombres, entre la bondad omnipotente del Creador y la santificación de las creaturas, ocupa una posición intermedia e instrumental, es verdadera mediación.

Pero esta acción directa y universal de la Virgen hay que situarla o enfocarla bien: de lo contrario se trastornaría toda la economía de la gracia. Dentro de esta economía integral hay que dar a la mediación de la Virgen el lugar que le corresponde, el que Dios en su amorosa providencia le ha señalado. Este lugar lo tiene la Virgen al lado de Jesu-Cristo.

Que no ejerce la Virgen su mediación aislada e independientemente, no por sí y como por su propia cuenta, no con valor propio y propia representación: sino en unión con la mediación de Jesu Cristo, con plena subordinación a la mediación del que es propiamente el « único Mediador entre Dios y los hombres » (*1 Tim.* 2, 5), de quien ella recibe toda la gracia, todo el valor, todo el mérito, con que interviene en la economía de la gracia. Por esto, así como en el orden real la mediación de la Virgen no existe sino con absoluta dependencia y subordinación a la mediación de Jesu-Cristo, así en el orden lógico no puede concebirse ni explicarse sino en orden a la mediación de Jesu-Cristo, o, por así decirlo, en función de la mediación de Jesu-Cristo.

Tres estadios o fases principales podemos considerar en esta mediación de Jesu-Cristo: la Encarnación, la Redención por la muerte de cruz, y la intercesión celeste; que podríamos llamar mediación radical, mediación formal y mediación consecuente. Según lo dicho, los mismos tres estadios se hallan en la mediación de la Virgen. Donde es de notar una cosa verdaderamente maravillosa y que descubre las sorprendentes harmonías de los consejos divinos. El fundamendo real de la mediación de María, lo que hace que su acción pueda llegar a todos los hombres y a toda la gracia, es nuestra inefable unión en Cristo Jesús. Ahora bien, se-

gún las enseñanzas de San Pablo, esta nuestra unión e incorporación en Cristo Jesús tiene también tres grados o estadios principales: en la Encarnación, en la muerte de cruz y en nuestra actual justificación por la fe y el bautismo. Por esto tiene también tres estadios o fases la mediación de la Virgen, en cuanto por su maternidad espiritual en la misma Encarnación nos engendra en Cristo Jesús, en cuanto junto a la cruz se inmola espiritualmente junto con Jesús por nosotros, y en cuanto en los cielos intercede perennemente por nosotros, uniendo su intercesión a la de Jesús, para que recibamos la gracia y crezcamos en la gracia y por la gracia alcancemos la vida eterna.

Una cosa conviene advertir aquí, que no solamente corta de raíz la principal dificultad que puede ponerse contra la mediación universal e inmediata de la Virgen, sino que contribuye poderosamente a penetrar su misterio. La mediación universal, en su primer estadio, la ejerce la Virgen por medio de su maternidad espiritual, en virtud de la cual es madre de la gracia y madre de todos los hombres. Ahora bien, esta inefable maternidad no es sino una como extensión o ampliación de la misma maternidad divina, por la cual la Virgen es Madre de Jesu-Cristo. Por la maternidad divina es María Madre de la persona física de Jesús, por la maternidad espiritual es además madre del cuerpo místico de Jesu-Cristo. Por la primera es Madre del Cristo personal, por la segunda es Madre del Cristo místico, o, según dicen algunos, del Cristo completo. Podría quizás decirse que entrambas maternidades son una misma acción, pero que tiene doble término.

Todas las maravillas de la mediación de María se compendian en una sola expresión, la más exacta, profunda y comprensiva, de cuantas pueden caracterizar la persona y la acción de María: la de « Segunda Eva ». La Escritura divina, desde el Génesis hasta el Apocalipsis; la tradición patrística, desde San Justino hasta San Bernardo, se complacen en apellidar a María « Nueva Mujer », « Segunda Eva », que, pareada a un tiempo y contrapuesta a la antigua Eva, ejerce en la obra de la reparación humana al lado del Nuevo Adán un influjo análogo, si bien inverso, al que ejerció en la obra funesta de nuestra ruina al lado del viejo Adán la antigua mujer, la primera Eva.

Previas estas declaraciones, será ya más fácil estudiar el pensamiento de San Ambrosio. Reuniremos en dos grupos principales los numerosos textos que hemos hallado del santo Obispo de Milán. En el primero presentaremos los pasajes en que el santo Doctor atribuye a la Virgen el carácter de « Segunda Eva ». En el segundo estudiaremos los textos en que habla de la acción o influjo directo que ejerce la Virgen en la economía integral de la gracia respecto de todos los hombres. Cada una de las dos series constituye una argumentación completa para demostrar la consoladora verdad de la mediación universal de María; pero no cabe duda que las dos juntas se corroboran mutuamente, y, sin emplear la expresión de « Medianera universal de la gracia », atribuyen manifiestamente a la Virgen María toda la verdad y realidad de este título glorioso.

I. La Virgen María, “ segunda Eva „.

Continuando la tradición de los Padres precedentes, tradición que recogieron piadosamente los que luego le siguieron, muestra San Ambrosio especial complacencia en contraponer la persona y la obra de María a la persona y a la obra de Eva. La misma variedad de expresiones que para ello emplea muestra bien que más que a los nombres atendía a la realidad, en la cual descubría numerosos y variados aspectos. Y es de notar que este parangón entre las dos Mujeres se halla a veces en un contexto donde menos se esperaba: lo cual indica lo fija que tenía en la mente el santo Doctor esta antítesis de las dos Evas. Oigamos ya sus palabras.

En su *Exhortación a la virginidad* exclama: « Considerate... quam sibi, veniens in has terras, Dominus Iesus matrem elegerit. Salutem mundo daturus, per Virginem venit; et mulieris lapsus partu Virginis solvit » (*Exhortatio virginitatis*, IV, 26. ML. 16, 343)[1]. A la caída de la mujer contrapone San Ambrosio el parto de la

[1] Para mayor comodidad de los lectores que tuviesen la edición Migne-Garnier, ponemos en notas las columnas de dicha edición. M.-Garn. 359.

Virgen. Obsérvese en éste y en otros muchos pasajes del santo Doctor la selección de los términos: Eva es la « mujer », María la « Virgen ». Estas predilecciones lingüísticas servirán para comprender mejor su pensamiento.

Más compendiosamente, pero también con mayor riqueza de matices, dice en una de sus epístolas: « Per mulierem cura successit, per Virginem salus evenit » (*Ep. 42*, 3. ML. 16, 1124)[1].

En su magnífico comentario sobre el Salmo 118, hablando de aquella columna o nube que guiaba a los Israelitas por el desierto, dice: « Illa columna nubis... significabat Dominum Iesum in nube venturum levi, sicut dixit Isaias (19, 1), hoc est, in Virgine Maria: quae nubes erat secundum hereditatem Evae; levis erat secundum virginitatis integritatem. Levis erat, quae... Spiritu superveniente generabat » (*In Ps. 118*, V, 3. ML. 15, 1251-1252)[2].

En la oración fúnebre del emperador Teodosio, hablando de la invención de la santa cruz realizada por Santa Helena, se encara con el diablo y le dice: « Quid egisti, diabole, ut absconderes lignum, nisi ut iterum vincereris? Vicit te Maria, quae genuit triumphatorem... Feminam visitaverat Christus in Maria... Visitata est Maria, ut Evam liberaret... » (*Oratio de obitu Theodosii*, 44-47. ML. 16, 1400 1401)[3]. Este pasage sugiere interesantes observaciones. El « lignum » o árbol de la cruz es una antítesis del árbol del paraíso. La segunda derrota del diablo de que habla aquí el Santo, verificada por una mujer, Santa Helena, supone una primera derrota, que él atribuye a María: « Vicit te Maria ». Esta victoria de María, que es sin duda la misma que obtuvo Cristo muriendo en el árbol de la cruz, parece significar que San Ambrosio leía en el Génesis, como la Vulgata, « Ipsa conteret caput tuum ». Las dos expresiones « Feminam visitaverat Christus in Maria » y « Visitata est Maria » tienen un mismo sentido, y significan que en María, como representante y tipo de la mujer, Cristo visitó y socorrió a todas las mujeres. Por fin, en el contraste explícito entre Eva y María llama la atención la importancia y como principalidad que San Ambrosio atribuye a la acción de María: « ut Evam liberaret ».

[1] M.-Garn. 1173. — [2] M.-Garn. 1318. — [3] M.-Garn. 1463-1465.

El sentido propio o matiz que da San Ambrosio a las expresiones « mujer » y « Virgen » explican el siguiente pasaje, que sin esto pudiera parecer oscuro: « *Exsurge, veni, proxima mea* (*Cant.*, 2, 10)... Exsurge, quia ego resurrexi tibi; solve vinculum iniquitatis, quia ego iam solvi tibi. Veni, quia iam retia soluta sunt. Virgo peperit, puer natus ex Virgine est. Nihil debet muliebri hereditati: quasi filius mulieris non tenetur » (*In Ps. 118*, VI, 23. ML. 15, 1275)[1]. El niño que nace de la Virgen, y por lo mismo que nace de una Virgen, nada tiene que ver ya con la funesta herencia de la « mujer »: no está sujeto a ella como si fuese « hijo de la mujer »: que es hijo de la « Virgen ». La « Virgen » es María, la « mujer » Eva. Contraste expresivo de personas, de cualidades y de acción.

Es curioso y significativo el contraste que establece el santo Doctor entre Eva y Sara. A primera vista este nuevo contraste parece pudiera desvirtuar el establecido entre Eva y María y quitarle importancia: pero nada de esto. Muy al contrario, al contraste entre Eva y Sara concede San Ambrosio un valor puramente figurativo, secundario y relativo respecto del contraste principal entre Eva y María. Dice así, hablando con Eva en la persona de Sara: « Veni, Eva, iam sobria; veni, Eva, etsi in te aliquando intemperans, sed iam in prole ieiuna. Veni, Eva, iam talis, ut non de paradiso excludaris, sed recipiaris ad caelum. Veni, Eva, iam Sara, quae parias filios, non in tristitia, sed in exsultatione; non in maerore, sed in risu. Isaac multiplex tibi nascetur... Si typum Christi illa (Sara) pariendo, a viro meretur audiri, quantum proficit sexus, qui Christum, salva tamen virginitate, generavit! Veni ergo, Eva, iam Maria, quae nobis, non solum virginitatis incentivum attulit, sed etiam Dominum intulit » (*De institutione virginis*, V, 33. ML. 16, 313)[2]. « Eva, iam Maria » es una expresión maravillosa, que pone de relieve la sustitución de Eva por María: sustitución que entraña la más estricta unidad y la oposición más radical entre la « mujer » y la « Virgen ».

Esta misma oposición entre Eva y María, y también, aunque en distinto sentido, entre Sara y María, se expresa en este otro

[1] M.-Garn. 1343. — [2] M.-Garn. 327-328.

pasaje, en que, hablando con el Salvador, dice el alma: « Veni ergo, et quaere ovem tuam, iam non per servulos, non per mercennarios, sed per temetipsum. Suscipe me in carne, quae in Adam lapsa est. Suscipe me, non ex Sara, sed ex Maria, ut incorrupta sit virgo » (*In Ps. 118*, XXII, 30. ML. 15, 1521)[1]. Por ahora nos basta notar el contraste entre Eva y María: otra observación más importante tendrá lugar más adelante.

Es semejante a éste otro pasaje tomado del mismo comentario sobre el Salmo 118: « Dicit... caro: *Fusca sum, et decora* (*Cant.*, 1, 4)... Fusca per vitium, sed decora iam per lavacrum, quod abluit omne delictum. Fusca sum, quia peccavi; decora, quia iam me diligit Christus: quam relegaverat in Eva, recepit ex Virgine, suscepit ex Maria » (*In Ps. 118*, II, 8. ML. 15, 1212)[2].

Esta insistencia en parangonar y contraponer a la « mujer » y a la « Virgen » no era casual ni arbitraria en San Ambrosio, como tampoco en los demás Padres; sino que obedecía a un principio superior. Para ellos la economía de la Redención no era un plan radicalmente nuevo, desligado enteramente del pasado: era, más bien, la renovación, la reconstitución, agrandada si y levantada, del consejo primitivo. Para reparar al hombre caído, Dios iba a recorrer los mismos caminos: los mismos que él siguió en el principio para elevar al hombre; los mismos también, aunque en sentido inverso, por donde el hombre se despeñó. Este principio, que podríamos llamar de *inversión* o de *reversión*, lo expresa maravillosamente San Ambrosio con ocasión de los cuarenta días que el Salvador vivió retirado en el desierto. Comienza formulando el principio en general, así en su parte negativa, como en su parte positiva: « Videte... quemadmodum suis nodis praeiudicia resolvantur, et suis divina beneficia vestigiis reformentur ». Los daños de la ruina, que a manera de lazos aprisionaban a la humanidad, se van a deshacer, soltar y desatar por los mismos nudos que apretaban el lazo; y los divinos favores, que parecían ya perdidos y anulados, se van a rehacer y reconstituír siguiendo sus proprias pisadas, volviendo a andar el camino primitivo. Del enunciado general pasa San Ambrosio a las aplicaciones particulares: « Ex

[1] M.-Garn. 1599. — [2] M.-Garn. 1276.

terra virgine Adam, Christus ex Virgine... Per mulierem stultitia, per Virginem sapientia. Mors per arborem, vita per crucem... In deserto Adam, in deserto Christus... ». De las aplicaciones concretas pasa de nuevo a formular el principio general, expresando antes el fundamento del principio: « Sed quoniam saecularibus indutus exuviis redire non poterat, nec paradisi incola potest esse, nisi nudus a culpa, exuit veterem hominem, novum induit: ut, quia solvi non queunt divina decreta, persona magis quam sententia mutaretur » (*In Luc.*, IV, 7. ML. 15, 1614)[1]. Estas últimas palabras son preciosas. Los consejos divinos de la salud humana no podían frustrarse. Parecieron quedar frustrados un momento por culpa de las personas, de Adán y de Eva. Pues, dice Dios: sustitúyanse las personas, para que no se frustre mi plan. Por esto Adán fue sustituído por Cristo y Eva por María: con el doble fin de deshacer la obra funesta de Adán y Eva y de realizar y como reconstruír los planes divinos. Deshacer la obra de Eva, hacer lo que ella debió haber hecho en los planes de Dios: tal es la razón de ser, la predestinación, el oficio sublime de María. Y como Eva no debía obrar por sí, sino asociada a Adán, así María no debe realizar los consejos divinos por su propia cuenta, sino por su asociación y subordinación a Jesu-Cristo, al Segundo Adán, al Mediador entre Dios y los hombres. Por esto la obra de María es obra de mediación, unida y compenetrada con la mediación de Jesu-Cristo. Finalmente, como la obra de Eva no se limitó a ser esposa de Adán, aunque el serlo fue la razón de ser asociada a él, así también la obra de María no se limita a ser Madre de Jesu-Cristo, si bien esta divina maternidad es el fundamento de ser asociada a su obra de reparación. Eva por su propia cooperación fue en realidad, si bien secundariamente, medianera universal de la ruina: María también por su propia cooperación es medianera universal de la gracia, si bien secundariamente y con completa dependencia de la mediación de Jesu-Cristo.

Sería escrúpulo literario suprimir aquí un pasaje, que, aun cuando probablemente, en su estado actual, no parece de San Ambrosio, figura con todo entre sus escritos y acaso reproduzca al-

[1] M.-Garn. 1698.

gunas expresiones del santo Doctor. De todos modos, como este pasaje apenas añade nada nuevo, no desvirtuará las consideraciones precedentes; y, por otra parte, merece leerse como resumen vigoroso del pensamiento expresado en los textos genuinos de San Ambrosio. Dice así: « Ergo malum per feminam: immo per feminam bonum; quia per Evam cecidimus, per Mariam stamus; per Evam prostrati, erecti per Mariam; per Evam servituti addicti, per Mariam liberi effecti. Eva nobis sustulit diuturnitatem, Maria nobis reddidit perpetuitatem; Eva nos damnari fecit per arboris pomum, Maria absolvit per arboris donum, quia et Christus in ligno pependit ut fructus... Ergo felix Eva, per quam data est occasio: immo felix Maria, per quam tributa est curatio; felix Eva, per quam natus est populus: felicior Maria, per quam natus est Christus... Haec (Eva) mater humani generis dicitur, illa (Maria) salutis... Per Evam crescimus, per Mariam regnamus; per Evam seducti ad terram, per Mariam elevati ad caelum; et, ut totum breviter legis patefaciam sacramentum, et duas in unam fuisse, sicuti omnes esse ostendam: in Eva tunc inerat Maria, per Mariam postea revelata est Eva » (*Sermo 45, De primo Adam et Secundo,* 2-5. ML. 17, 692)[1].

II. Mediación maternal de la " segunda Eva ".

San Ambrosio no se contenta con equiparar y oponer la « Virgen » a la « mujer », María a Eva, sino que además determina con admirable precisión y profundidad la acción de la Virgen en la economía de la gracia. Esta acción la ve el Santo en su maternidad espiritual respecto de todos los hombres. Esta maternidad es, según hemos observado anteriormente, la primera manera con que la Virgen ejerce su mediación, y fundamento además de todas sus funciones de Medianera. Por esto es de altísimo valor e importancia lo que sobre esta maternidad nos enseña el santo Doctor. Y, para apreciar mejor la unidad y harmonía intrínseca de su doctrina, notaremos que en muchos pasajes en que habla de esta

[1] M.-Garn. 715-716.

maternidad sobrenatural, la relaciona el Santo con el carácter de « Segunda Eva », que él reconoce en la « Virgen ». Lo cual será, al mismo tiempo, una espléndida confirmación de la interpretación que hemos dado a los pasajes del santo Doctor citados anteriormente.

Penetrando en los arcanos del « Misterio de Cristo », dice San Ambrosio en una de sus epístolas: « Virgo genuit mundi salutem, virgo peperit vitam universorum ... Itaque in Virgine Christus repperit quod suum esse vellet, quod sibi omnium Dominus assumeret. Per virum autem et mulierem caro eiecta est de paradiso, per Virginem iuncta est Deo » (*Ep. 63,* 33. ML. 16, 1198) [1]. Son necesarias algunas observaciones para entender el alcance de estas palabras y preparar a un mismo tiempo la inteligencia de los pasajes que luego citaremos.

Las magníficas expresiones « una Virgen engendró la salud del mundo, una Virgen dio a luz la vida universal » de todos los hombres, si, en absoluto e invocando énfasis y exageraciones, pudieran entenderse exclusivamente de la maternidad divina de la Virgen, con todo, en su sentido obvio y natural, expresan la acción directa de la Virgen sobre la misma gracia y sobre todos los hombres. Mas no necesitamos apelar a deducciones razonables, cuando el mismo San Ambrosio declara a continuación su pensamiento en términos inequívocos. Dice que « Cristo halló en la Virgen lo que quería fuese suyo, lo que el mismo Señor de todo quería asumir o apropiarse ». Esto, evidentemente, no solo era la carne o la humanidad individual y física que el Señor quería unir consigo en unidad de persona, sino en ella y con ella toda carne, toda la humanidad. Que esto significan las expresiones repetidas « quod suum esse vellet », « quod sibi assumeret »; y para esto apela al señorío universal de quien es « omnium Dominus ». Y, por si aun esto no fuese bastante claro, añade: « por un hombre y por una mujer fue la carne lanzada del paraíso, por una Virgen fue unida a Dios ». La carne purísima de Jesu-Cristo no fue lanzada del paraíso: sin embargo fue unida a Dios por la Virgen la carne que por Adán y Eva había sido lanzada del paraíso. Esto quiere decir

[1] M.-Garn. 1249-1250.

que bajo la acción maternal de la Virgen no solamente se unió a Dios la carne individual de Jesu-Cristo, sino en ella y por ella toda carne, toda la humanidad, en ella representada y cifrada. Quien haya vislumbrado alguna vez las maravillas del Cristo místico, verá fácilmente en las palabras de San Ambrosio un eco de las enseñanzas de San Pablo. Volviendo ahora a las expresiones del principio: « una Virgen engendró la salud del mundo, una Virgen dio a luz la vida universal », entenderemos mejor que esta salud del mundo, esta vida universal, no es exclusivamente la persona física del Salvador, sino todo el Cristo místico, que une consigo en inefable unidad toda carne, pues toda la quería asumir y apropiársela, toda quería hacérsela suya. Y la halló en la Virgen, y se la unió por medio de la Virgen. Ahora bien, esta acción maternal de la Virgen, que es verdadera mediación, no solo es directa sobre los hombres y sobre la misma gracia, sino que es absolutamente universal; ya que se extiende sobre toda carne, sobre toda la humanidad, que Cristo unió consigo, y no menos sobre toda la salud del mundo, sobre la vida universal, en la cual está manifiestamente encerrada toda la economía de la gracia. Y no queremos decir otra cosa al hablar de la mediación universal de la Virgen.

Estas consideraciones facilitarán la inteligencia de otros pasajes en que San Ambrosio reproduce el mismo pensamiento.

Exponiendo aquellas palabras de los Cantares: « *Egredimini et videte regem Salomonem in corona qua coronavit eum mater eius in die sponsalium eius* » (*Cant.*, 3, 11), exclama el santo Obispo de Milán: « Beatus... Mariae uterus, qui tantum Dominum coronavit. Coronavit eum, quando formavit; coronavit eum, quando generavit; quia... hoc ipso quod ad omnium salutem eum concepit et peperit, coronam capiti eius aeternae pietatis imposuit; ut per fidem credentium fieret omnis viri caput Christus » (*De institutione virginis*, XVI, 98. ML. 16, 328-329)[1]. La corona mística de que habla el santo Doctor es la humanidad entera, que, unida a Jesu-Cristo como a su Cabeza, es para él diadema de gloria e insignia de realeza eterna: y es también « corona de eterna piedad »; pues

[1] M.-Garn. 343-344.

a la excesiva bondad del Señor se debió que quisiese ceñirse con esta corona. Pues bien, esta corona se la ciñó al Señor la Virgen María, o, mejor, según San Ambrosio, se la ciñó su seno virginal. Y se la ciñó, cuando le concibió y cuando le engendró. Y el mismo engendrarle fue coronarle. De ahí que la maternidad divina de María fue ordenada a la salud universal, no remota y extrínsecamente, sino intrinseca e inmediatamente: como que fue a un mismo tiempo maternidad universal y espiritual de toda la humanidad. Y más, en virtud de esta coronación quedó constituído Cristo « cabeza de todo varón ». Así fue concebido, así nació el Salvador del seno de la Virgen: « cabeza de todo el linaje humano ». Y, claro está, que no podía ser Cristo cabeza de los hombres, sin que los hombres fuesen miembros de su cuerpo místico. Por tanto, junto con la cabeza fueron concebidos en el seno de la Virgen y nacieron de la Virgen todos los miembros a ella místicamente unidos, todo el linaje humano.

En el mismo sentido prosigue San Ambrosio: « Inoperata est ergo et caro Christi, quem ut Maria Virgo conciperet, inusitato quodam novoque Incarnationis mysterio,... divinae gratia dispositionis quod erat carnis assumpsit ex Virgine, atque in illa novissimi Adam immaculati hominis membra formavit » (Ib.). Dios, o, como dice hermosamente el Santo, imitando a San Pablo, « la gracia de los consejos eternos », tomó de la Virgen, no solamente la carne individual que había de unir hipostáticamente a la persona de su Hijo, sino además « quod erat carnis », toda carne, para formar, no ya la persona física del Hombre-Dios, sino también los miembros del Nuevo Adán; esto es, al Nuevo Adán, como cabeza y representante de todos los hombres, al Nuevo Adán con todos los miembros de su cuerpo místico. Por esto la Virgen es la Segunda Eva, Madre del Nuevo Adán, y en él y por él Madre de todos los vivientes. Y su acción maternal interviene como instrumento en las manos de Dios, que quiere realizar los consejos de su eterna bondad.

Estas enseñanzas del santo Doctor nos descubren el profundo sentido de aquellas expresiones, por las cuales antes hemos pasado de corrida: « Fusca sum, quia peccavi; decora, quia iam me diligit Christus: quam relegaverat in Eva, recepit ex Virgine, suscepit

ex Maria » (*In Ps. 118,* II, 8. ML. 15, 1212)[1]. « Suscipe me in carne, quae in Adam lapsa est. Suscipe me, non ex Sara, sed ex Maria » (Ib. XXII, 30. ML. 15, 1521)[2].

Aunque no es de San Ambrosio, permítasenos citar un pasaje que figura entre sus obras y declara admirablemente lo que vamos diciendo. En su comentario sobre el Apocalipsis dice Berengaudio: « *Et draco stetit ante mulierem*... (*Ap.*, 12, 4). Possumus per mulierem in hoc loco et Beatam Mariam intelligere, eo quod ipsa sit Mater Ecclesiae, quia eum peperit, qui est caput Ecclesiae » (ML. 17, 876)[3].

Este misterio de nuestra incorporación en Cristo, que no es sino la extensión de su Encarnación, lo explica San Ambrosio en este otro pasaje: « Fragrat unguentum gratiae, ex quo Virgo generavit, et Dominus Iesus sacramentum Incarnationis assumpsit... Corpus enim suscipiens Dominus Iesus caritatis se vinculis illigavit; et non solum se membris nostris et passionibus naturalibus, sed etiam cruci vinxit » (*In Ps. 118,* III, 8. ML. 15, 1224)[4]. Son dignos de notarse todos los elementos que el Santo señala en el misterio de la Encarnación y todos los rasgos con que lo describe. El hecho fundamental y central es la Encarnación misma, efectuada por la generación de la Virgen. Pero la Encarnación es un « misterio que el Señor asumió ». Misterio profundo, por el cual el Señor, no solo tomó cuerpo en el seno de la Virgen, sino que al tomarlo se unió a nosotros con los lazos de la caridad: « Caritatis se vinculis illigavit ». Y en virtud de esta caridad, se unió también a nuestros miembros, esto es, tomó nuestra naturaleza y formó con nosotros un mismo cuerpo. Y con nuestra naturaleza, tomó además « nuestras pasiones naturales », esto es, todas nuestras deficiencias y debilidades naturales, que no eran absolutamente incompatibles con la dignidad de su persona. Y como complemento y último resultado de su caridad y de la estrecha comunicación que entabló con nosotros, ya desde el momento de la Encarnación se abrazó anticipadamente con la cruz, « cruci se vinxit ». Por esto ya desde la Encarnación, en que radicalmente se realizaba el misterio de nuestra salud, comenzó a exhalar su fragancia el perfume de la

[1] M.-Garn. 1276. — [2] M.-Garn. 1599. — [3] M.-Garn. 960. — [4] M.-Garn. 1290.

gracia divina: « Fragrat unguentum gratiae, ex quo Virgo generavit ». Y todo este misterio de caridad se realizó en el seno de la Virgen. ¡ Cuán lejos estaba San Ambrosio de imaginar que la parte que tuvo la Virgen en la economía de la gracia fuera simplemente la maternidad física de Jesu-Cristo!

Aplicando a la Virgen aquellas palabras del Salmo (69,10): « *Moab olla spei meae* », con una rudeza literaria, extraña para nuestro gusto refinado, pero con singular energía, dice el santo Obispo de Milán: « Est... olla uterus Mariae, quae Spiritu ferventi, qui supervenit in eam, replevit orbem terrarum, cum peperit Salvatorem » (*De institutione virginis*, XII, 79. ML. 16, 324) [1]. Al venir sobre la Virgen, el Espíritu Santo no solo obró en su seno el misterio de la Encarnación, sino que le llenó de su actividad ferviente. Por eso, al dar a luz al Salvador, ella — pues a ella atribuye el Santo esta acción — llenó juntamente de sus ardores todo el orbe de la tierra. En el lenguaje bíblico, el Espíritu, — más con la calificación de « hirviente », — con su presencia, su acción y sus dones, expresa la economía de la gracia en toda su integridad. Por esto, no podía expresarse con mayor energía la acción directa de la Virgen en orden a la dispensación de la gracia que diciendo que ella llenó de Espíritu « hirviente » el orbe de la tierra.

Análogo al anterior es este fragmento de una de sus epístolas, en que recomienda la soledad: « Sola erat Maria, quando supervenit in eam Spiritus Sanctus, et virtus Altissimi obumbravit eam. Sola erat, et operata est mundi salutem, et concepit redemptionem universorum » (*Ep. 49*, 2. ML. 16, 1154) [2]. « Concebir la redención universal » dice algo más que concebir en su seno al Redentor; y, sobre todo, « obrar la salud del mundo » significa algo más que engendrar al Salvador. Donde « mundo » significa la universalidad de los hombres, y « salud » la universalidad de la gracia: doble universalidad, que el santo Doctor atribuye a la acción directa, si bien subordinada, de la Virgen.

Con doble imagen tomada de los Cantares expresa con mayor claridad aún San Ambrosio esta acción universal y directa de la

[1] M.-Garn. 339. — [2] M.-Garn. 1203.

Virgen en la comunicación de la gracia. « Quam pulchra etiam, exclama, illa quae... de Maria prophetata sunt! Si tamen, advierte, non membra corporis, sed mysteria generationis eius intendas. Dicitur enim ad eam: ... *Umbilicus tuus crater tornatilis, non deficiens misto. Venter tuus sicut acervus tritici, muniti inter lilia* (*Cant.*, 7, 2-3)... Vere alvus ille Mariae crater tornatilis, in quo erat Sapientia, quae miscuit in cratere vinum suum (*Prov.*, 9, 1), indeficientem cognitionis piae gratiam divinitatis suae plenitudine ministrans ». Era el seno de María a manera de vaso hecho a torno, en el cual la Sabiduría subsistente, el Verbo de Dios, preparó el vino con que iba a brindar a los hombres. Este vino era la gracia inagotable de su « piadoso conocimiento », gracia o vino, que redundaba de la plenitud de su divinidad. Que no se formó solamente en el seno de la Virgen la vid que había de dar el vino de la gracia, sino que también se elaboró y preparó en él el vino mismo, que se había de propinar a los hombres. Prosigue el santo Doctor: « In quo Virginis utero simul acervus tritici et lilii floris gratia germinabat; quoniam et granum tritici generabat et lilium... Sed quia de uno grano tritici acervus est factus, completum est illud propheticum: *Et convalles abundabunt frumento* (*Ps.*, 64, 14), quia granum illud, mortuum, plurimum fructum attulit... Ex illo ergo utero Mariae diffusus est in hunc mundum acervus tritici muniti inter lilia, quando natus est ex ea Christus... » (*De institutione virginis*, XIV-XV, 87-94. ML. 16, 326-328) [1]. Del seno virginal de María brotó el grano de trigo: este grano se multiplicó prodigiosamente y produjo la mies de los escogidos. En absoluto, esta multiplicación pudo producirse independientemente del seno virginal, de donde brotó el primer grano; mas no es así como lo entendió San Ambrosio. Para él el mismo seno virginal de María era, en frase de los Cantares, « sicut acervus tritici », como montón de trigo. Y por esto, « cuando de ella nació Cristo », por el mismo caso « ex illo utero Mariae diffusus est in hunc mundum acervus tritici »; el mismo brotar del primer grano fue desparramarse a montones el trigo por todo el mundo. La razón de este misterio es la de siempre. nuestra inefable unión e inclusión « en

[1] M.-Garn. 340-342.

Cristo Jesús ». Brotando el grano, se multiplicó a montones el trigo, porque en aquel grano estaba encerrado todo el trigo. Por esto, la acción maternal de María no recayó solamente sobre el primer grano, sino también sobre toda la cosecha. Y como esta cosecha es la totalidad de los escogidos, y aun de todos los hombres, en cuanto reciben la gracia, de ahí finalmente que María sea Madre de los hombres y Madre de la gracia.

Al mismo orden de ideas pertenece otro pasaje, más hermoso sin duda, aunque acaso no tan decisivo como el precedente. Hablando de las bendiciones del patriarca Jacob, dice así el Santo Doctor: « Mirifice autem et Incarnationem eius (Christi) expressit (Iacob), dicens: *Ex germine, fili mi, ascendisti*, eo quod tamquam frutex terrae in alvo Virginis germinavit, et ut flos boni odoris ad redemptionem mundi totius maternis visceribus splendore novae lucis emissus ascenderit; sicut Isaias dicit: *Exiet virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet* (11, 1). Radix, familia Iudaeorum; virga, Maria; flos Mariae, Christus. Recte virga, quae regalis est generis, de domo et patria David, cuius flos Christus est, qui faetorem mundanae colluvionis abolevit, et vitae aeternae odorem infudit » (*De benedictionibus Patriarcharum*, IV, 19. ML. 14, 680) [1]. La significación de este pasaje está en que la flor que desterró del mundo el hedor de sus inmundicias y esparció la fragancia de vida eterna es flor de María: « Flos Mariae, Christus », « Cuius flos Christus est ». Y esta flor, para exhalar su aroma, no se arranca del tallo: coronando el hermoso tallo, difunde su fragancia, que desinfecta, reanima y embalsama todo el mundo. Y esta fragancia, lo mismo que la flor, también brota del tallo.

Los mismos pensamientos y casi con las mismas palabras reproduce San Ambrosio en otro pasaje, que, por contener algunos rasgos nuevos e importantes, no será inútil transcribir aquí: « Opus ergo Spiritus Virginis partus est. Opus Spiritus fructus est ventris... Opus Spiritus flos radicis est... Virga, Maria; flos Mariae, Christus: qui bonum odorem fidei toto sparsurus orbe, virginali ex utero germinavit... In hoc igitur Spiritus Sanctus virgae regalis flore requievit ». Este pasaje añade al precedente la importancia

[1] M.-Garn. 713.

que atribuye al Espíritu Santo y la doble acción que le atribuye respecto de la flor. Porque, por una parte, « opus Spiritus flos radicis est », y, por otra, « in hoc virgae regalis flore Spiritus Sanctus requievit ». El mismo Espíritu es el que produjo la Encarnación y el que después reposó en el Verbo encarnado con la plenitud de sus dones y de su acción: y efecto y como expansión de esta plenitud es la fragancia que la flor difunde por todo el mundo. Una y otra acción realizó el Espíritu Santo en el seno de María. Y para que se vea el influjo y actividad que respecto de la fragancia atribuía San Ambrosio al mismo tallo, es interesante notar que a continuación reproduce la interpretación de otros, que por el tallo entendían la carne misma de Jesu-Cristo: « Bona virga, ut quidam putant, est caro Domini, quae de radice terrena ad superna se subrigens, odoriferos sacrae fructus relligionis circumtulit mundo, mysteria divinae generationis, et gratiam caelestibus altaribus superfundens » (*De Spiritu Sancto*, II, V, 38-40. ML. 16, 751) [1]. Esta misma actividad respecto de la fragancia atribuía sin duda también al tallo San Ambrosio, cuando le identificaba con la Virgen.

En conformidad con esta acción inicial y radical de la Virgen en la dispensación de la gracia está el influjo saludable que ejercía en todos aquellos que tenían la dicha de llegarse a ella. Así lo reconoce San Ambrosio. « Cuius (Mariae), dice, tanta gratia, ut non solum in se virginitatis gratiam reservaret, sed etiam his quos viseret integritatis insigne conferret. Visitavit Ioannem Baptistam, et in utero matris, priusquam nasceretur, exsilivit (*Lc.*, 1, 41). Ad vocem Mariae exsultavit infantulus, obsecutus, antequam genitus. Nec immerito mansit integer corpore, quem tribus mensibus oleo quodam suae praesentiae et integritatis unguento Domini Mater exercuit ». María era la que con su presencia comunicaba la prerrogativa de la integridad; ella, la que, ungiendo a Juan con el óleo de su presencia y con el ungüento de su entereza virginal, le preparó para que fuese atleta del Señor. Prosigue el Santo Doctor: « Eadem postea Ioanni Evangelistae est tradita... Unde non miror prae ceteris locutum mysteria divina, cui praesto erat

[1] M.-Garn. 782.

aula caelestium sacramentorum » (*De institutione virginis*, VII, 50. ML. 16, 319) [1].

Es interesantísimo, para acabar de comprender el pensamiento de San Ambrosio, entender las misteriosas relaciones que establece entre la Virgen y la Iglesia y notar cómo compenetra y en cierto modo identifica la acción de entrambas. Hablando de la Virgen, dice así el Santo a las doncellas cristianas: « Hanc imitamini, filiae, cui pulchre convenit illud quod de Ecclesia prophetatum est: *Speciosi facti sunt gressus tui in calceamentis, filia Aminadab* (*Cant.*, 7, 1) ... In hoc calceamento speciose processit Maria, quae sine ulla commistione corporeae consuetudinis auctorem salutis virgo generavit... Speciosi ergo pedes vel Mariae vel Ecclesiae, quoniam speciosi pedes evangelizantium ». Llama indiferentemente hermosos los pies sea de María sea de la Iglesia, porque son hermosos los pies de los que anuncian el Evangelio. La hermosura de la predicación evangélica es hermosura de los pies de María. Y esta hermosura no es otra que la que tan gallardamente ostentó María, cuando engendró al autor de la salud; porque en él engendró la salud misma y el mensaje de esta salud y a los que habían de anunciarla. Continúa el Santo: « Quam pulchra etiam illa quae in figura Ecclesiae de Maria prophetata sunt... *Venter tuus, sicut acervus tritici...* » (*De institutione virginis*, XIV-XV, 87-94. ML. 16, 326-328) [2]. Unos mismos pasajes bíblicos hablan a un tiempo de la Iglesia y de la Virgen.

Es mayor aún la compenetración que en otro lugar establece San Ambrosio entre la acción de la Iglesia y la acción de la Virgen. Dice: « Meritoque additum est in Canticis: *Moduli femorum tuorum similes torquibus opere manuum artificis* (*Cant.*, 7, 1); ut posteritatis Ecclesiae ornamenta canerentur. Per *femur* enim insigne generationis agnoscimus, iuxta illud: *Accingere gladium tuum circa femur, Potentissime* (*Ps.*, 44, 4); quo significatur quod Filius Dei, cum semetipsum exinanisset, Verbi accinctus divinitatem et generationem calceatus humanam, prodiret ex Virgine, omnibus daturus salutem. *Moduli* autem dicuntur ornamenta pretiosa quae suspendi matronarum cervicibus solent. Tantus ergo Ecclesiae pro-

[1] M.-Garn. 333. — [2] M.-Garn. 340-342.

cessus significatur, ut ornamentis pretiosissimis comparatus sit et torquibus triumphantium... Sive ergo generatio Christi ex Virgine, sive Ecclesiae propagatio, specie quidem tamquam manu artificis torquibus adornatis, vere autem virtutis insignibus spiritalibus cervices fidelium coronavit» (*In Ps. 118*, XVII, 18. ML. 15, 1446-1447)[1]. Dos puntos de contacto señala San Ambrosio entre la Virgen y la Iglesia en el pasaje que cita de los Cantares: la generación y el ornato. Para explicar la « posteridad » de la Iglesia apela a la generación del Verbo; y el « ornato » de los fieles, las joyas espirituales que cuelgan de sus cuellos, los atribuye indistintamente a la generación virginal de Cristo o a la propagación de la Iglesia: « Sive generatio Christi ex Virgine, sive Ecclesiae propagatio, virtutis insignibus spiritalibus cervices fidelium coronavit ».

De todo lo dicho resulta evidente, a nuestro juicio, que para San Ambrosio la Virgen María además de ser Madre de la persona física de Jesu-Cristo, y por lo mismo que es Madre de Jesu-Cristo, es también Madre espiritual de todos los hombres en Cristo Jesús, o, lo que es lo mismo, es Madre de la divina gracia. Para terminar, vamos a reproducir un pasaje algo más largo del Santo Doctor, que, sobre ser un resumen de todo cuanto hasta aquí hemos dicho, es una elocuente exhortación que nos mueve poderosamente a que, ya que conocemos las riquezas inefables de la maternidad de María, nos aprovechemos de ellas. « O divitias Marianae virginitatis! Quasi olla ferbuit, et quasi nubes pluit in terras gratiam Christi. Scriptum est enim de ea: *Ecce Dominus venit sedens super nubem levem* (*Is.*, 19, 1)... Vere levem, quae levavit hunc mundum de gravi faenore peccatorum. Levis erat, quae remissionem peccatorum utero gestabat. Denique levavit Ioannem in utero constitutum, qui ad vocem eius exsilivit, et infans exsultavit in gaudio... Excipite igitur, excipite, sacrae virgines, nubis huius pluviam spiritalem, temperamentum flagrantiae corporalis: ut corporis omnes restinguat ardores, atque interna mentis vestrae humescant. Huius imbrem nubis sacratae patres nostri annuntiaverunt nobis salutem mundi futuram... Bonam nubem sequimini, quae fontem intra se genuit, quo rigavit orbem terrarum... Excipite aquam, et non

[1] M.-Garn. 1521-1522.

effluat vobis; quia nubes est, diluat vos, et sacro humore perfundat; quia olla est, spiritu vaporet aeterno. Excipite itaque ex hac Moabitide olla gratiae caelestis unguentum, nec vereamini ne deficiat: quod, exinanitum est, et plus redundat; quia in omnem terram odor eius exivit... Descendat istud unguentum in ima praecordia viscerumque secreta, quo non deliciarum odores Sancta Maria, sed divinae gratiae spiramenta redolebat. Haec pluvia Evae restinxit appetentiam; hoc unguentum faetorem hereditarii erroris abstersit... Parate igitur vasa Domini, ut excipiatis hunc fontem aquae vivae, fontem virginitatis, integritatis unguentum, odorem fidei, et suavis misericordiae gratia florulentum» (*De institutione virginis*, XIII, 81-86. ML. 16, 325-326 [1]. Cf. *De virginitate*, XI, 62-67. ML. 16, 282-283) [2].

Barcelona, 15 de Agosto de 1923.

José M. Bover S. I.

[1] M.-Garn. 339-340. — [2] M.-Garn. 296.

Structura philosophiae religionis Kantianae

Modernam, quam vocant, philosophiam niti totam in systemate Criticismi nemo est qui nesciat. Unde saepe saepius Kantii theoria cognitionis, quae veterem metaphysicam enervare studuit, ex parte scholasticorum dilucide et exacte evoluta et descripta est. Etiam ethica eius autonoma, quae simili modo heteronomiae christianae opposita est, solide et systematice pluries, licet iam rarius quam critica, in systema redacta est. Quod deest ex parte philosophorum christianorum est exacta et profunda descriptio philosophiae religionis Kantii. Quantus sit eius influxus et per decursum saeculi decimi noni et in primis tribus ultimis vel quatuor decenniis omnes norunt.

Unde nobis proposuimus his paginis brevem et clarum eius conspectum dare, hoc in primis studentes, ut singulas eius partes quam exactissime definiremus easque ex indole et concatenatione totius Criticismi explicaremus. Non ex professione sed solum occasione data attingemus evolutionem et explicationem novae doctrinae ex mentali individualitate auctoris et ex condicionibus philosophicis aetatis. Quapropter ne prima quidem periodus, quae vocatur antecritica (fere 1755-1781), hic tangetur.

Iamvero tota doctrina Criticismi evoluti dividitur in partem negativam et positivam seu in theoriam cognitionis *Kritik der reinen Vernunft* et in ethicam necnon novam metaphysicam alogicam *Kritik der praktischen Vernunft.*

In his ergo duobus libris imprimis quaerenda est indoles ingenua doctrinae Kantianae. Hic methodus semper prae oculis habenda est. Nota est enim obscuritas et inconstantia terminologiae Kantianae, qua eius libri tantopere differunt a stilo scholasticorum limpido. Nec minus notae sunt contrarietates et contradictiones inter varia capita eius systematis. Quo factum est, ut usque in hodiernum diem de multis eius doctrinis sub iudice lis maneat.

Unde semper primo hi loci consulendi sunt, in quibus ex professo de quaesita re tractat, iique ex toto contextu et intentione operis explicandi sunt. Hae regulae hermeneuticae valent imprimis ad eruendam mentem Kantii de conceptu et exsistentia Dei in famosis illis foliis, quae in decrepita iam aetate conscripsit *Vom Uebergang der Metaphysik zur Physik*, cum et mira scateant obscuritate et pari laborent defectu cohaerentiae.

* * *

Ut iam ad Criticam rationis purae, quae opere *Prolegomena* ulterius illustratur, accedamus et determinemus, quem praecise ibi locum Deus sive religio occupet: praefatio ad alteram eius editionem quam maxime mentem et consilium philosophi intimum nobis aperit, cum ad instar programmatis, ut dicunt, magnas systematis ducat lineas. Metaphysica vel scientia rerum suprasensibilium, olim regina scientiarum quam maxime honorata, facta est campus disceptationum et discordiarum scholarium.

Et re vera, unicuique propositioni statim eodem iure contraria opponi potest. Quod inde provenit, quod si scientia rebus mensuratur, nunquam a priori, id est, independenter a sensibili experientia, certum quid de obiectis extra nos, quippe quae nobis datae non sunt, statui potest. Si vero e contra, res, id est, obiecta scientiae mente nostra mensurantur, facile explicari potest, quomodo a priori, id est, ante omnem experientiam universalia et necessaria iudicia de eis formare possimus, cum nobis nihil manifestius sit quam mens nostra eiusque formae, secundum quas obiecta scientiae figurantur. Sed inde statim sequitur, quod scientia theoretica solum de rebus per sensus ex experientia haustis haberi potest, cum omnis materia organizationi nostrae mentali ab extra per passivam receptivitatem sensuum exhiberi debeat. Unde omnis scientia theoretica circumscribitur arcto campo phaenomenorum, cum sensus nihil aliud quam phaenomena et non essentias rerum nobis exhibeant.

Sed ne crediderimus totum fructum huius laboris et inquisitionis criticae esse mere negativum: si entia suprasensibilia, si totus mundus intelligibilis dominio rationis speculativae subtrahitur,

cadunt etiam eo ipso omnes difficultates, quas hucusque intellectus contra eorum essentiam et exsistentiam movit. Unde tantum abest, ut novum systema Criticismi mundum metaphysicum destruat, ut e contra ei potius viam sternat et fundamenta iaciat. Nam secundum veterem intellectualismum tot oppositae sententiae obortae erant, ut illi conceptus v. g. Dei et immortalitatis animae necessario ut pleni contradictionum haberi et respui debuerint, cum nostra critica ostendat illos necessario efflorescere ex imo fundo naturae humanae et propterea logicos, id est, liberos a contradictione esse oportere. Nunc iam campo praeparato veniat critica rationis practicae et ostendat sua data immediata, scilicet imperativum categoricum et officia absolute adimplenda, necessario postulare libertatem immortalitatemque animae, Deum ut auctorem effectoremqué beatitudinis humanae: in medio sumus mundo intelligibili, et optima quaeque bona, quae ratio speculativa nequaquam tueri poterat, Deum dico, libertatem, immortalitatem animae, tecta et tuta sunt. Certe, est plane novum systema, omnino oppositum intellectuali metaphysicae et realismo logico, quem primo ingeniose proposuit Plato et quem corrigendo et supplendo insecuti sunt Aristoteles et scholastici. Quia vero Kantius hic ultimas difficultates omnis philosophiae tangit et quia omni respectu et tergiversatione posthabitis magna energia ex primis propositionibus ulteriores consequentias deducit, mirum non est, quod non obstantibus tot erroribus et tot contradictionibus plane revolutionem totius philosophiae adducere potuerit numeroso grege discipulorum ei applaudente.

Iam si spectes intimam indolem et ultimas radices theoriae cognitionis Kantianae, videbis clarissime, cur Deus in scientia seu in speculatione philosophica nullum locum habeat, immo nullum habere possit, ita ut post primam partem, Analyticam, auctor omnino non debuerit in altera parte, in Dialectica, iterum tanto apparatu invehere in argumenta pro exsistentia Dei, prout usque ad illa tempora proferebantur. Hoc bene notetur, quia modernus atheismus, et scientificus et popularis, forte nullum fortius argumentum ex auctoritate petitum effert quam illud « Kantius in Critica rationis purae semel pro semper scientifice demonstravit Deum nullum iam locum in scientia habere »; immo Paulsen hoc inter

maxima merita Kantii enumerat, quod diuturnas illas pugnas inter scientiam religionemque ita composuit, ut campos utriusque plane separaverit.

Duo elementa requiruntur ad omnem cognitionem, unum aposterioristicum, alterum aprioristicum, illud semper ex experientia desumi debet, hoc ex subiecto profluit. In his duobus postulatis, quae ad instar principii per se noti fundamentum ultimum totius systematis praebent, iam omnes ulteriores deductiones sicut in nucleo includuntur [1]. Unde ingens labor totius illius operis hoc consilio circumscribitur, ut ostendatur, quomodo illae primae impressiones empiricae seu sensuales per duas formas aprioristicas sensualitatis, spatium et tempus, et per duodecim categorias rationis purae ita transformentur, ut tandem ad primas propositiones scientiae naturalis seu mathematicae, quibus cognitio mundi experimentalis regitur, perveniatur. Unde iure suo Kantius ad quaestionem, quam sibi solvendam proposuit: estne metaphysica seu cognitio rerum suprasensibilium possibilis? negative respondet. Unde a fortiori scientia nihil positivi de Deo statuere potest, licet ex altera parte nec difficultates contra eius exsistentiam vel attributa facessere queat.

Sequitur altera pars Criticae rationis purae: quasi vim metaphysicae hucusque regnantis timeat, Kantius singulas quasque eius provincias, licet iam per primam partem subactae sint, aggrediendas sibi putat. Priore parte enervare studet veterem psychologiam rationalem, secunda cosmologiam, tertia demum theodiceam. Modus procedendi contra theodiceam est perspicuus. Postquam argumentum ontologicum nihil valere acute monstravit, ostendere nititur quomodo argumentum cosmologicum, quod quidem in prima parte, scilicet usque ad demonstrationem entis a se exsistentis, valere agnoscitur, nunc iam in ontologicum reincidat, eo quod ludat meris

[1] Dixi Kantium haec postulata ad instar principii per se noti supponere. Hoc luculenter apparet ex initio Criticae rationis purae ubi primo docet omnem cognitionem incipere a sensibus quorum receptivitas a causalitate entis per se « Ding an sich » excitari debeat, ubi secundo edicit experientiam nullum fundamentum enuntiationum necessariarum et universalium praebere posse, unde omnis universalitas et necessitas stricte dicta ex subiecto proveniat necesse sit. (Cfr. CH. SENTROUL, *Kant et Aristote*, Louvain, 1906).

conceptibus, qui omni realitate et nexu cum mundo exsistente careant. Certe, si ullo alio loco, hic sophismata Kantii quasi in oculos exsiliunt. Restat, ut ostendat ne argumentum physicotheologicum quidem, quod vulgo teleologicum appellatur, id efficere quod praestandum est, cum solum ordinatorem sapientissimum, non autem intelligentiam infinitam et creatorem evincat.

* * *

At theoria cognitionis una solum pars aedificii philosophici Kantiani est, eaque praeparatoria et introductoria. Quo tandem omnis intentio et studium principale mentis criticae spectat, est ethica et per eam mundus intelligibilis. Hoc eo magis hic efferendum est, quia ut plurimum adversarii Kantii hanc partem vel negligunt vel deprimunt. Certe, Criticismus de facto efficaciam destructivam potissimum in posteros exercuit et logice hoc ita evenire debuit. Si vero historicus sine praeiudicio mentem Kantii critice indagaverit, ingenue fateri debebit tantum illum ab hoc effectu intendendo abfuisse, ut potius vexatus hinc difficultatibus rationalismi Cartesii, Leibnitii, Wolffii, inde scepticismo empirismi Lockii et praesertim Humii novam viam aperire voluerit quomodo realitates metaphysicae, praesertim Deus et immortalitas animae, e tot difficultatibus liberatae in tuto poni salvarique possent.

Haec enim erat condicio tristis tum temporis vigentis metaphysicae, quod reiecta dudum solutione Aristotelico-scholastica, secundum quam intellectus intelligibile e sensibilibus abstrahit itaque a rebus exsistentibus ad suprasensibilia, et exsistentia et mere possibilia, ascendit, quod ex una parte rationalismus ex solis conceptibus, neglecta omni relatione et omni connexu cum mundo transsubiectivo et reali, certum quid de mundo metaphysico statuere voluerit, — unde et tantopere in argumento Dei ontologico insistebat, — ex altera vero parte empirismus, qui omnem activitatem intellectus ad solam combinationem, separationem coniunctionemque elementorum per sensus exhibitorum reducebat, in cognitione mere phaenomenorum sensibilium haerebat.

Iamvero in construendo mundo intelligibili Kantius ita procedit. Quasi nihil effecerit et statuerit in Critica rationis purae de li-

mitibus cognitionis humanae, docet et autumat sine omni probatione ad instar principii per se noti: omnis normalis homo experitur in se imperativum categoricum. Quod factum Kantius suo modo interpretatur, omnino aliter ac philosophi christiani. Qui quidem cum absoluta et autonoma maiestate edicit quid homini agendum sit. Iamvero hic imperativus nobis aperit mundum intelligibilem, in quem theoria vel scientia nos ducere non poterat. Hoc est enim, ut Kantius diserte effert, unicum factum suprasensibile et intelligibile, quod simul experientiae sensibili pervium est. Unde clarissime apparet — quod ad intelligendum penitius modernum voluntarismum hodie ubique regnantem maximi momenti est — totam metaphysicam Criticismi niti in facto quodam ethico voluntatis et esse prorsus irrationalem et alogicam. Quapropter scite animadversum est ingenium philosophiae modernae a Kantio derivatae quam maxime opponi intellectualismo scholastico, maxime S. Thomae.

Facile est iam ulteriorem structuram mundi intelligibilis persequi. Analytice in imperativo categorico libertas voluntatis continetur, in qua Kantius tantopere insistit « debes, ergo potes ». Caveat autem lector, ne libertatem Criticismi more scholasticorum concipiat, qui eam definiunt ut qualitatem voluntatis, quae omnibus ad agendum requisitis positis agere potest vel non agere, sic agere vel aliter agere. Haec indifferentia nullum hic locum habet, cum solum definiatur ut facultas novum statum incipiendi. Porro si spectes summam ordinis ethici, quem omnis rationalis voluntas executioni mandare debet: summum bonum, quod efficere debet, et absolutam sanctitatem et perfectam felicitatem in se includit. Quia vero ista, renitente sensualitatis pondere, hac in vita attingi nequit, ideo immortalitas animae in altera vita « postulatur ». Similiter beatitudo perfecta, quae nullo modo in ipsa iam perfectione morali includitur et ad quam efficiendam vires humanae minime sufficiunt, « postulat » exsistentiam entis personalis, perfectissimi, infiniti, absoluti. Hoc iam maxime efferendum est hunc esse unum titulum, cur Criticismus Deum in systema suum inducat: Deus neque ultimus finis hominis, quippe qui necessario autonomus et absolutus sui ipsius suarumque actionum finis sit, neque iustus iudex vel providus eius pater est.

Iam quaeritur quomodo Kantius exsistentiam Dei concipiat, cum magnae hac de re controversiae ortae sint. Estne Deus secundum eum mere idea et conceptus subiectivus an ens reale exsistens? Si vero exsistit, potestne intellectus, qui in ordine theoretico Dei eiusque realis essentiae exsistentiaeque plane ignarus erat, iam nunc nixus facto aliquo practico vel ethico eius exsistentiam logice edicere et affirmare? Et si non potest, quomodo nihilominus eius exsistentiae certus est? Fatendum est varios oppositarum explicationum patronos bonas pro se afferre rationes et iure ad varios provocare posse locos. Nec mirum: primo quidem, ut iam innuimus, quod terminologiam et totam dictionem attinet, auctor mirum in modum inconstans et sibi minime cohaerens est; accedit quod, sicut ipse fatetur, abstracto et parum dilucido stilo utitur, easdem res persaepe repetit, phrases non concinnas construit; demum prae oculis habendum est, quod opera periodi criticae scripta sunt, cum iam sat provecta aetate et parum ad dictionem attentus esset. Quae omnia si prae oculis habentur, pronum est inferre saepe sensum ancipitem et dubium manere. Secundo, quod rem ipsam contentumque attinet, auctor modo ut criticus et scepticus, modo ut ethicus et metaphysicus loquitur; unde sequitur, quod modo magis partes negativae, modo magis partes positivae quoad exsistentiam Dei efferuntur, ita ut si varii loci conferantur, primo aspectu parum conformes esse videantur.

Unde nihil relinquitur historico nisi ut omnia opera principalia pervolvat, locos ad rem spectantes excerpat, eos sub certis respectibus ordinet, demum religiose videat quo pondus trutinae premat. Secundum hanc exactam methodum, ut longe probabiliorem, ne dicamus moraliter certam, opinionem statuere possumus: totum systema Criticismi tam intime connexum est cum reali exsistentia Dei, loci principales hic in quaestionem venientes, praesertim in Critica rationis practicae, tam clare Dei exsistentiam extrasubiectivam edicunt, biographi coaetanei et alii amici philosophi tam ingenue fidem eius in Deum supramundanum, sapientissimum personalemque referunt, ut difficultates aliunde petitae fere vi contrarium demonstrandi destituantur [1]. Certe, licet exsistentia Dei num-

[1] Totam hanc controversiam de exsistentia Dei in systemate Criticismi opportuniore tempore hoc loco discutiemus.

quam obiectum scientiae, sed solum postulatum rationis practicae sit, possibilitas tamen verificandi ordinem ethicum, ad quam verificationem absolute imperativus categoricus omne ens rationale obligat, fidem in Deum exsistentem postulat. Patet hanc conceptionem implicare in se contradictiones et esse chimaeram, sed hic non agimus criticum sed historicum philosophiae. Posset quidem obiter solum perlegenti opus iam citatum, quod vulgo nominatur « Opus posthumum », quia senex illud non iam publici iuris fecit, immo hucusque nondum totum editum est, posset, inquam, videri hic Deum esse puram ideam subiectivam. Sed ut scite Erich Adickes, vir versatissimus in historia philosophiae Kantii isque minime caecus eius laudator, sed criticus eius inquisitor, in suo praestantissimo opere *Kants Opus posthumum* (Berlin, 1920) monstrat: quo magis decrepitus philosophus agnosticismum in parte critica usque ad ultimum punctum ducit, multo consequentius quam in principali opere (1781), eo magis etiam effert conceptum Dei ut entis personalis et perfectissimi eiusque realem exsistentiam ut postulatum rationis practicae credendum.

* * *

Postquam hucusque de Dei conceptu, exsistentia, cognoscibilitate, demonstrabilitate, fide egimus, iam transeamus ad secundum punctum, quod brevius expedire licet, scilicet ad evolvendum religionis conceptum vel ad solvendam quaestionem: quae officia habet homo erga Deum, quomodo se erga eum habere debet? Et certe, detestanda ieiuna simplicitas hic hiat. Recte a viris doctis catholicis animadversum est Kantianismum culmen esse subiectivismi et autonomiae: subiectum, licet non individuale, praescribit, etsi non pro libitu, ut auctor saepe effert, naturae legem, facit ordinem in mundo phaenomenali fulgentem. Idem subiectivismus, vel absolutior etiam autonomia, apparet in ethica, immo heteronomia et subiectio sub alterius voluntate, oboedientia formalis ut talis erga Deum est insociabilis cum conceptu moralitatis. Alicubi usque eo procedit Kantius, ut dicat: ut adagium per se notum et principium nulla demonstratione indigens assumo, quod omnia, quae homo praeter moralem vitam ad Deum honorandum facit, vana, falsa, superstitiosa religio est. Ergo obligatio legis moralis omnino in-

dependens est a Dei essentia, voluntate, sanctione. Si qua officia erga Deum homo habet, sicut erga alios homines habet: Deus est tantum terminus ad quem huius ordinationis.

Nihilominus philosophus conceptum religionis servare studet idque mediante illa consideratione, quae saepe in eius operibus habetur, Als-Ob, Ac-si, quaeque ultimis annis novissimum germen Kantianorum efflorescere fecit *Die Als-Ob Philosophie* Vaihingers. Si enim nobis imaginamur legem moralem autonomam ultimatim provenire ex Dei legifera potestate, exercemus actum religionis erga Deum. Quae imaginatio nos psychologice inducere et confortare potest ad obligationes legis melius adimplendas.

Kantius non refugit ultimas inde consequentias pio animo omnino non ferendas deducere. Orare v. g. et supplicare nullius valoris sunt, caeremoniis cultum divinum honestare omni vi morali destituitur; immo, ut in tertia parte videbimus, omnis religio positiva vel « statutaria » eo ex se tendere debet, ut se paulatim ad meram moralem, in qua solum reverentia et subiectio erga maiestatem legis autonomae, a Deo independentis, regnat, evacuet et humiliet.

* * *

Sequitur ut tertio loco habitudinem religionis Criticismi ad revelationem scrutemur. Hanc ex professo philosophus in opere *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) tractat. Quatuor libris agit de principalibus capitibus religionis christianae: de Sacra Scriptura et legibus eam interpretandi, de Christo, eius persona, lege, doctrina, vita et morte, de Ecclesia, eius institutione, hierarchia, munere, de gratia et variis mediis eam sibi applicandi v. g. sacramentis et oratione, de miraculis eorumque explicatione, de mysteriis eorumque utilitate et interpretatione v. g. Sanctissimae Trinitatis, de actibus cultus Dei, de caeremoniis, de veneratione Sanctorum et cultu reliquiarum.

Iamvero non minore vi, vel arbitraria interpretatione historica quam energia et consequentia haec omnia ita explicat, ut subserviant conceptui suo religionis naturalis, quae tandem cum mera moralitate autonoma coincidit. Agnoscit quidem Kantius aliquem temporaneum valorem religionum positivarum et historicarum, immo re-

ligionem catholicam protestantismo propter eius consequentiam logicam praeferre videtur. Quamdiu enim populi immaturi quasi in statu infantili versantur, impotentes sunt capiendae et sequendae religionis pure naturalis, quae nihil continet nisi veritates et leges, id est, principia practica a priori sine omni experientia, magisterio, legislatione externa, per solam rationem cognoscenda. Unde etiam apud primitivos populos invenimus positivas religiones vel « statutarias » cum certis dogmatibus et caeremoniis; invenimus sacros libros continentes fixum canonem doctrinarum et dogmatum, quae ex revelatione divina hausta creduntur. Haec omnia permitti, immo etiam probari possunt et debent, supposito quod ex sese eo tendunt, ut paulatim viam planent ad puram religionem naturalem, ita ut sua sponte evanescant, et supposito quod eam in se vim paedagogicam contineant, ut nationes paulatim e statu infantili ad aetatem virilem et perfectam, qualis in philosophia Criticismi habetur, perducant. Si vero, hierarchia et sacerdotes, dominii et praelaturae cupidi, contrarium efficere student, habetur « servitus praepostera » religionis omnino detestanda. Eadem miseranda superstitio habetur, si fidei et credulitati veritatum revelatarum ut tali valor religiosus attribuitur, nunquam enim credere veritates ut tale pro actu religioso habendum est. Unde etiam revelatio mysteriorum ex parte Dei, quae suis nixa viribus ratio cognoscere nequit, plane inutilis est.

Hanc ideam purae religionis proponit mirabilis ille liber, qui nomine Bibliae gloriari potest, cum plane nihil contineat nisi praecepta moralia a priori, per solam rationem humanam, independenter a revelatione cognoscibilia. In toto vero splendore et puritate et perfectione hic religionis conceptus elucet in doctrina Christi, sapientissimi illius doctoris, qui ad hoc venit, ut ideam religionis, quae variis additionibus hominum superstitiosorum per decursum saeculorum factis plane obscurata et defoedata erat, in primaeva sua originalitate restauraret. Tota eius profunda et vera doctrina nihil continet nisi dictas rationis purae veritates. Tota eius vita nihil aliud est nisi exemplum, quomodo paulatim moralitas autonoma in homine restituenda sit; ita v. g. dolores eius et mors nihil aliud sunt nisi symbolum et paradigma, quomodo homo abnegando et mortificando se ipsum — de qua re etiam Apostolus — efficiat, ut solum rigorosus quidem sed sublimis imperativus categoricus totum

velle hominis regat, immo Christus ipse fuit incorporatio idealis legis autonomae. Si quid aliud, v. gr. supernaturale et positivum, parabolae, praedicationes, praecepta, leges Evangelii innuere videntur, causa est quod haeretur oculis carneis in littera occidente; contra audacter ascendendum est liberiore exegesi ad spiritum vivificantem qui nobis verum sensum religionis pure naturalis patefaciet. Eadem interpretandi lex adhibenda est ad omnes alias partes Bibliae.

Et his videmur structuram philosophiae religionis Kantianae et quoad singulas eius partes et quoad concatenationem earum et positionem in toto systemate Criticismi quadamtenus monstrasse. In qua expositione partes historici tenues agere contenti eramus.

* * *

Restat ut paucis munus historici neque infimum neque iniucundum absolvamus: quae erant partes ipsius auctoris in construendo hoc religionis systemate et quae erant partes antecessorum et coaevorum eius? Quam quaestionem si solverimus, psychologice facile explicabimus, quomodo tantum influxum in posteros exercere potuerit.

Quod separationem religionis a scientia attinet, iam Lutherus viam straverat negando ullam haberi relationem inter rationem et religionem revelatam seu fidem. Saeculo decimo octavo pietismus, qui vocatur, protestantismum languescentem eo vivificare et confortare studebat, quod, neglectis plane dogmate et veritatibus theoreticis fidei seu intellectalismo, totus in vita religiosa seu praxi insistebat. Iamvero in hoc praecise falso pietismo Kantius et in propria familia per matrem et in gymnasio et in universitate per magistros totus educatus erat. Non mirum, si ipse pro sua in persequendis semel conceptis ideis energia postea ultimum gressum faciebat et rationem non solum ex religione revelata sed etiam ex naturali exsulare volebat. Ut iam innuimus, theologia protestantica hanc separationem « pacificam » scientiae et religionis inter praecipua merita eius enumerat, immo haec funesta conceptio ultimis decenniis in ipsam theologiam catholicam irrepserat, ut ex historia modernismi eiusque damnatione videre licet.

Si vero ex altera parte Kantius nihilominus in inculcanda exsistentia Dei simul cum immortalitate animae tantopere insistebat, nihil aliud faciebat nisi premere vestigia philosophorum saeculi decimi septimi et octavi, qui vocantur « deistae », qui inde ab Herbert de Cherbury usque ad Voltaire aliosque philosophos et Angliae et Galliae et Germaniae eo magis has duas veritates religionis naturalis salvare nitebantur, quo vehementius in omnia dogmata fidei et in totam revelationem supernaturalem invehebantur.

Eosdem deistas, praesertim Anglicos, sequebatur Regiomontanus, cum ordinem moralem a Deo, et obligatione et lege divina plane divellebat et plane autonomam reddebat. Quomodo dictus Herbert de Cherbury, Toland, Tindal, Shaftesbury, Cumberland, alii eum in hac parte anteiverint, ostendit dilucide historia philosophiae illius aetatis. Legas v. gr. VICTOR LECHLER, *Geschichte des englischen Deismus* (Stuttgart, 1841).

Ultimum vero punctum, quod est: omnem revelationem, totam Sacram Scripturam, totam sublimitatem et profunditatem Evangelii tam audaci licentia deprimere et enervare ut nihil nisi Deismus et Moralismus quidam vulgaris relinqueretur, iam per unum alterumve saeculum ante Kantium ad effectum deductum erat, ita ut historicus minime de eius coeptis miretur, immo mitius cum eo agendum esse iudicet quam speculativus dogmaticus. Et revera Kantius in dicto opere tanta, ut ita dicam, simplicitate dicta sua profert, ut plane de veritate systematis sui convictus esse videatur.

Haec mira consonantia indolis illius aetatis et ipsius philosophi explicat demum, cur eius doctrinae tot asseclas invenire potuerint. Est analogum quid cum Luthero, qui eo solum tantam revolutionem religiosam excitare potuit, quod id verbis apertis proferebat, quod plus minusve inconscie ista tempora premebat et inspirabat.

BERNHARD JANSEN S. I.

Degrés d'inspiration

et tradition orientale aux IV-V siècles

Summarium. — Saeculis IV-V, plures in Oriente ecclesiastici scriptores, cum Antiqui Testamenti canonem traderent, quosdam Libros Sacros omiserunt vel secundo loco posuerunt. Hanc distinctionem inter libros Veteris Testamenti interpretati sunt S. Hieronymus et Rufinus dicentes secundo loco positos libros non posse inservire ad probanda fidei nostrae dogmata. Hac nixus auctoritate D. Loisy affirmavit auctorum illorum maiorem partem censuisse libris illis inesse *minorem gradum inspirationis.*

Singulis textibus examini subiectis, respondetur: S. Athanasius, S. Gregorius Nazianzenus et S. Epiphanius, cum libris etiam secundo loco positis utantur ad probanda dogmata, nullum praebent fundamentum distinctioni graduum inspirationis. S. Hieronymus, si non certo, at probabilissime, negavit librorum illorum inspirationem; S. Cyrillus Hierosolymitanus vel negavit vel valde dubitavit. Quare neque hi duo Patres censuerunt in inspiratione gradus esse distinguendos. S. Amphilochii incerta est hac de re sententia. Rufini vero assertio probabiliter ambigua est et benigne interpretanda. Proinde ex illis omnibus scriptoribus quorum sententiam exquisivimus, nemo est qui distinctionem illam professus sit graduum inspirationis, nisi forsan Rufinus; itaque iure aestimatur illa distinctio non confirmari auctoritate traditionis orientalis.

Le fait qui domine l'histoire du canon de l'Ancien Testament dans les premiers siècles est la divergence entre les Bibles juive et chrétienne, celle-ci comprenant tous les livres dont le Concile de Trente a défini l'inspiration, celle-là excluant les livres et fragments de livres que depuis Sixte de Sienne l'on est convenu d'appeler *deutérocanoniques* [1]. De cette divergence résultait pour les chrétiens en controverse avec les juifs la nécessité d'abandonner comme inefficace tout argument tiré des écrits auxquels leurs adversaires ne voulaient pas reconnaître le caractère de livre inspiré. Peu à peu la méthode imposée par les circonstances fit naître dans certains

[1] Ce sont Baruch, Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les deux livres des Machabées et certaines parties de Daniel (3, 24-90; 13; 14) et d'Esther (dans la Vulgate: 10, 4-16, 24).

esprits un doute sur la valeur des livres ainsi relégués au second plan. Etaient-ils bien inspirés? La tradition ecclésiastique, dont le témoignage réglait l'admission au canon des Ecritures, s'était-elle réellement prononcée en faveur de ces livres dont les controversistes semblaient faire si peu de cas? Avec le temps les doutes se répandirent et firent naître la situation dont Origène est un des premiers témoins.

Dès lors, même en s'adressant à des chrétiens, les écrivains ecclésiastiques croient devoir, parfois du moins, signaler les doutes régnants et en tenir compte dans leur argumentation. Bien plus, ils n'osent plus inscrire purement et simplement au canon scripturaire des livres qu'ils considèrent souvent eux-mêmes comme inspirés mais que d'autres tiennent en suspicion. Et nous voyons Origène, si ferme dans sa foi à l'inspiration de tous les Livres Saints, rédiger un canon où manquent, à part Baruch, tous les écrits soumis à discussion [1]. Aurait-il donc lui-même commencé à douter? Nullement; mais voyant que dans l'Eglise d'Orient une opinion s'était dessinée, niant ou du moins hésitant à reconnaître l'inspiration de certains écrits, il crut bien faire de ne donner comme *canoniques* que les seuls livres au sujet desquels il y avait accord. Que cette explication ne soit pas une pure hypothèse, le texte du περὶ ἀρχῶν, l. IV, n. 33 le prouve clairement [2].

Mais si Origène ne doute pas, il en est d'autres qui doutent, le fait est évident. Ce n'est pas seulement Origène qui nous l'at-

[1] Pour être exact, il faut dire que sous les noms de Daniel et d'Esther, Origène comprend certainement aussi les fragments rejetés par les Juifs.

[2] « Sciendum est quod *nomen ipsum* MATERIAE *pro ea substantia quae subesse corporibus dicitur, positum in* SCRIPTURIS CANONICIS *nusquam usque ad praesens invenimus.* Illud enim quod dicit Isaias: et comedet sicut foenum ὕλην, id est materiam, dicens de iis qui in suppliciis constituti sunt, materiam posuit pro peccatis. Sed et sicubi *in alio loco* SCRIPTURAE forte materiae nomen est, nusquam, ut arbitror, hoc de quo nunc quaeritur significare invenietur, *nisi tantummodo in Sapientia quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur.* Ibi tamen scriptum invenitur hoc modo: non enim, inquit, deerat omnipotenti manui tuae, quae creaverat mundum ex informi materia, immittere eis multitudinem ursorum vel feroces leones ». Voir plus ample explication dans « Biblica » 2 (1921) pag. 57-60 *Duo textus Origenis de canone Antiqui Testamenti.*

teste, ce sont encore de saints évêques, de grands docteurs dont les noms illustres tiennent tant de place dans l'histoire des Eglises d'Orient: S. Athanase, S. Cyrille de Jérusalem, S. Grégoire de Nazianze, S. Amphiloque et S. Epiphane. Ajoutez-y les noms de S. Jérôme et de Rufin et vous vous rendrez facilement compte que les doutes touchant l'inspiration des deutérocanoniques s'étaient répandus dans tout l'Orient puisque à Alexandrie, à Jérusalem, en Cappadoce, en Chypre, des évêques en tiennent compte dans leurs écrits et que des Occidentaux eux-mêmes en ont subi l'influence.

Il ne serait pas exact pourtant d'affirmer sans restriction que tous les auteurs cités se fussent rangés parmi les adversaires des deutérocanoniques. Loin de là; les précisions données plus loin contrediront sur bien des points cette affirmation. Mais on s'est demandé — quelques textes paraissent à première vue donner un fondement à ce doute — si l'Eglise d'Orient par l'organe de plusieurs de ses évêques n'a pas relégué à un rang inférieur les livres qui n'étaient plus inscrits au canon; pour être plus explicite, si elle n'a pas cru reconnaître dans ces livres un *degré moindre* d'inspiration.

La question n'a plus guère de nos jours qu'un intérêt historique. Il est même étrange que, après le décret du Concile de Trente, il se soit encore rencontré des auteurs pour défendre la doctrine suivant laquelle certains Livres Saints, tout en étant canoniques, ne jouiraient qu'à un degré moindre de la qualité de livre inspiré. C'est M. Loisy qui, en dernier lieu, dans sa thèse doctorale, « Histoire du Canon de l'Ancien Testament » en 1890, a repris cette théorie; il s'est ingénié à la prouver et à la mettre sous l'illustre patronage des Pères et auteurs ecclésiastiques des IV-V siècles. Il a repris à son compte la formule de Rufin et de S. Jérôme: Les livres pleinement inspirés ou *canoniques* peuvent être employés pour prouver les vérités de foi, les autres au contraire ne peuvent servir qu'à l'édification des fidèles [1]. Cette for-

[1] « Haec sunt, quae Patres intra canonem concluserunt, et ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. ...Quae omnia [non canonica] legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex

mule, il la présente comme résumant « fort exactement la pensée des plus illustres Pères grecs sur les écrits de l'Ancien Testament » et comme rendant fidèlement la pensée intime des Pères de Trente [1].

Le présent article n'a pas pour but de reprendre tous les arguments de M. Loisy et d'y répondre; M. Bainvel [2] en a depuis longtemps montré l'inanité. On voudrait ici simplement, du point de vue historique, reprendre un à un les textes patristiques et mettre en lumière ce qui paraît être la conséquence d'une intelligence exacte de ces textes. Leur interprétation naturelle semble bien conduire à cette conclusion que les auteurs nommés plus haut n'ont jamais reconnu dans les deutérocanoniques un degré moindre d'inspiration. D'après l'opinion qu'ils professaient, certains les ont tenus pour inspirés, au même titre que les protocanoniques, d'autres leur ont refusé ce caractère, d'autres, semble-t-il, ont sérieusement douté; mais nul (excepté peut-être Rufin [3]) n'a professé l'opinion que plus tard d'aucuns ont cru lire dans leurs écrits.

Mais voyons les textes. Bien que, à proprement parler, outre les Occidentaux, Rufin et S. Jérôme, il n'y ait parmi les Orientaux que S. Athanase, S. Amphiloque et S. Epiphane qui donnent quelque appui à l'opinion susdite, il sera utile de passer en revue les canons scripturaires de tous les auteurs nommés dès l'abord. Leur ensemble donnera une idée moins fragmentaire de la situation en Orient et fournira une base plus large à la conclusion.

his fidei confirmandam ». RUFIN., *In Symb. Apost.*, 36 sqq. (ML. 21, 373 sq.). — « Legat [deuterocanonicos Ecclesia] ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam ». S. HIERON., *Praef. in ll. Salom.* (ML. 28, 1243). — LOISY, *op. cit.*, pag. 236.

[1] V. *op. cit.*, pag. 112 et 194-215. « Mes sages examinateurs, écrivait-il en 1913 (*Choses passées*, pag. 105), pressentaient que ma remarque, inoffensive en apparence, pourrait un jour nuire au prestige des Livres Saints: par cette brèche en effet je me proposais de faire passer toute la critique biblique, nonobstant ce que l'Eglise enseigne de la divinité, de l'authenticité, de la véracité, de l'intégrité des Ecritures ».

[2] *De Scriptura Sacra* (1910), pag. 162-164.

[3] Rufin est le seul qui puisse être cité avec quelque raison comme ayant professé cette opinion.

ORIGÈNE.

Inutile de s'étendre longuement sur l'opinion du grand Alexandrin. Nul ne l'a jamais soupçonné de déprécier les deutérocanoniques. Dans sa *Lettre à Africanus*, il revendique avec chaleur le caractère d'écrit inspiré pour les fragments de *Daniel* rejetés par les Juifs. Il fait remarquer que si ceux-ci n'admettent pas dans leur canon *Tobie* et *Judith*, les Eglises emploient le premier et, comme il le dit ailleurs (*in Num. hom.* 27, 1 — MG. 12, 780) *Esther*, *Tobie*, *Judith* et *les conseils de la Sagesse* font partie des « écrits divins » (divina volumina). Même les livres des *Machabées* sont cités par lui, une fois tout au moins, comme Ecriture (*Exhort. ad martyres*, c. 27 — MG. 11, 596). Il nous a du reste dit lui-même, nous l'avons vu déjà, la raison qui l'avait induit à distinguer les livres canoniques parmi les livres inspirés.

S. ATHANASE.

Mais S. Athanase ne semble-t-il pas montrer, dans sa façon de parler des deutérocanoniques, qu'il les met à un rang inférieur? Il suffit de lire dans l'*Epistola festalis* 39 [1] la distinction qu'il établit entre les livres canoniques et ceux qui se lisent aux ca-

[1] « Quoniam quidem aliqui conati sunt ea, quae dicuntur, *apocrypha* sibi in ordinem redigere eaque *divinitus inspiratae* immiscere *Scripturae*, quam certis accepimus testimoniis, quemadmodum Patribus tradiderunt, qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis, visum est et mihi adhortantibus fratribus, prout didici, ab initio et ordine libros recensere *in canonem relatos* et traditos, qui divini esse creduntur... [Suit la liste des livres *canoniques*; ils sont 22 pour l'Ancien Testament, parmi lesquels sont nommés, réunis aux prophéties de Jérémie, *Baruch*, les Lamentations et l'*Epître* (Bar. c. 6); Esther manque] Hi sunt salutis fontes...; in his solis *pietatis doctrina* docetur... — Sed maioris accurationis causa illud quoque addere necesse duxi: esse nimirum alios libros praeter istos, qui *in canonem* quidem *non sunt relati, sed quos Patres statuerunt legendos iis, qui nuper accesserunt et catechizari atque pietatis doctrinam discere student: Sapientia Salomonis et Sapientia Sirach, Esther, Iudith, Tobias*... Attamen cum isti *in canonem sint redacti*, hi *leguntur*, nusquam *apocryphorum* mentio habetur; haereticorum quippe sunt commenta... (MG. 26, 1176).

téchumènes. Sans doute Cornély a prouvé [1] que, même à ne consulter que le canon susdit, il faut dire que S. Athanase met les deux catégories: livres canoniques et livres lus aux cathéchumènes, au nombre des Ecritures [2] et un simple coup d'œil sur les citations qui émaillent les écrits du saint Docteur, enlève tout doute sur ce point. Mais alors pourquoi cette distinction? et n'en résulte-t-il pas du moins que, en dépit du caractère de livre inspiré reconnu aux deutérocanoniques, S. Athanase les tient en moindre estime? D'aucuns l'ont cru et, en 1909 encore, M. Dennefeld, dans son étude sur le canon de l'Ancien Testament dans l'école d'Antioche, écrivait: Il place les deutérocanoniques bien au-dessous des protocanoniques en dignité et autorité [3].

Cornely cependant avait donné une note plus exacte lorsqu'il faisait remarquer [4] les lointaines attaches de la division en deux classes des livres de l'Ancien Testament — elle existait au temps d'Origène [5] — et qu'il ajoutait: « Ob maiorem igitur suam facilitatem et iucunditatem *(nequaquam vero ob minorem suam auctoritatem)* libri deuterocanonici V. T. catechumenis legebantur, protocanonici vero iis, qui maiores in doctrina christiana progressus fecerant: hinc decursu temporis *apud aliquos opinio* satis facile exoriri potuit, minoris quoque esse dignitatis eos libros, qui solis catechumenis praelegebantur, *huius*que *opinionis vestigium* habemus in athanasiana classium distinctione ». Il prouvait ensuite que

[1] *Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros* (1894²) I, pag. 100-101.

[2] A noter surtout: Les *apocryphes* qui au début s'opposent aux *livres inspirés,* à la fin du passage sont mis en opposition avec l'ensemble des livres tant canoniques que lus aux catéchumènes.

[3] L. DENNEFELD, *Der Alttestamentliche Kanon der Antiochenischen Schule* (Bibl. Studien XIV, 4) 1909, pag. 5. « Trotzdem so Athanasius die protokanonischen Bücher an Würde und Autorität weit über die deuterokanonischen stellt, so hat er gleichwohl die letzteren sicher ebenfalls als inspiriert angesehen ».

[4] *Op. cit.,* pag. 100-101.

[5] Alors déjà les mêmes livres se lisaient aux catéchumènes mais pour la raison bien naturelle qu'ils étaient d'une lecture plus facile et plus agréable, étant donné que la doctrine y contenue est plus simple et plus accessible à leur esprit. C'est Origène qui parle ainsi (*In Num. hom.* 27, 1 cité déjà plus haut. — MG. 12, 780).

S. Athanase n'a pas attribué une moindre autorité aux livres relégués dans la seconde série. Que peut-il en effet manquer à leur autorité, que leur faudrait-il encore pour atteindre à la plénitude de l'inspiration, quand nous voyons S. Athanase les employer dans ses traités dogmatiques et polémiques au même titre que les protocanoniques pour prouver par exemple la divinité du Saint Esprit?[1] N'y aurait-il pas contradiction flagrante à prétendre que S. Athanase relègue dans la seconde série les livres qui ne peuvent servir à prouver les dogmes quand par ailleurs on doit reconnaître qu'il les emploie aussi bien que ceux de la première série comme source d'arguments dans ses écrits dogmatiques?

On peut du reste différer d'avis sur les raisons qui l'ont amené à faire la distinction entre les deux séries des Livres Saints. La pratique de l'Eglise d'Alexandrie, que nous a fait connaître Origène, y entre pour une part; la controverse juive a fait sans nul doute sentir elle aussi son influence. Cornely se borne à constater la distinction donnée par S. Athanase. On pourrait avec quelque probabilité, semble-t-il, proposer cette explication. Le canon Athanasien se place chronologiquement entre celui d'Origène et celui de la Synopse pseudo-athanasienne. Origène lui-même nous a fait connaître l'interprétation de la distinction introduite par lui entre les deux classes de Livres Saints. Cette même interprétation est celle que donne la Synopse. N'est-il pas extrêmement plausible, puisque la Synopse reflète certainement les idées de S. Athanase sur la division en deux classes, qu'elle les reflète encore lorsqu'elle en donne l'explication? Mais c'est là une question secondaire.

S. Cyrille de Jérusalem.

Voici parmi les Orientaux le témoin le plus défavorable à l'inspiration des deutérocanoniques. S. Cyrille s'adresse aux catéchumènes:

« Studiose... ab Ecclesia disce quinam Veteris Testamenti sint libri et quinam Novi; neque quidquam mihi *apocryphorum* legas. Qui

[1] Voir p. ex. *Ep. I ad Serap.*, 26 (MG. 26, 589) Sap. 1, 5 et 12, 1; *Ep. III ad Serap.*, 4 (MG. 26, 632) Sap. 1, 7.

enim ea, ***quae ab omnibus agnita sunt***, nescis, quid circa ***ea de quibus dubitatur***, frustra operam perdis? Divinas lege Scripturas, hos Veteris Testamenti libros viginti duos quos LXX interpretes transtulerunt ».

Après avoir raconté l'histoire de la version grecque, il continue :

« Harum [Scripturarum] lege libros viginti duos neque qnidquam cum apocryphis habeto commune. Eos solos studiose meditare, ***quos etiam in ecclesia cum fiducia*** (μετὰ παῤῥησίας) ***legimus :*** multo prudentiores et religiosiores, quam tu, erant *Apostoli et veteres episcopi, ecclesiae rectores*, *qui eos tradiderunt*. Tu igitur, cum Ecclesiae filius sis, noli leges positas transgredi ».

Suit le canon de l'Ancien Testament comprenant, outre les protocaniques, Baruch et l'Epistola, puis le canon du Nouveau Testament où manque l'Apocalypse et S. Cyrille conclut :

« Reliqua vero omnia *extra* sunto et ***secundo loco***. Et quaecumque in ecclesiis non leguntur, ea neque privatim legas ». (*Catech.* IV, 33. 35. 36 — MG. 33, 496 sqq.).

Il convient d'étudier ce texte pour y lire, sans lui faire violence, la pensée du saint Docteur. La vigilance des pasteurs des âmes qui veulent écarter de leurs ouailles les dangers de la lecture des apocryphes nous est apparue déjà dans l'*Epistola festalis* de S. Athanase. Elle réapparaît ici et se manifeste en des accents qui trahissent les soucis du catéchiste responsable. « Ne lisez rien des apocryphes ». « Lisez les divines Ecritures que les Septante ont traduites... Lisez ces 22 livres et n'ayez rien de commun avec les apocryphes ». — Quelle est la caractéristique qui distingue ces 22 livres de tous les autres? « Nous les lisons [publiquement] à l'église avec pleine confiance (μετὰ παῤῥησίας) ». — Pourquoi? parce qu'« ils nous été *transmis par la tradition* des Apôtres et de nos anciens évêques » [1].

N'y a-t-il donc que deux classes de livres en présence : canoniques d'une part, apocryphes de l'autre? Le texte dit autre chose.

[1] On peut comparer avec cette affirmation le canon de Méliton de Sardes (Euseb., *Hist. Eccl.*, 4, 26. — MG. 20, 396) qui rend la pensée de l'Eglise de Palestine (de Jérusalem) au second siècle.

« Vous ne connaissez pas les livres *reçus par tous*, à quoi bon perdre votre temps à lire des écrits *à propos desquels on discute?* ». Peut-il être ici question purement et simplement de ces livres que S. Athanase appelait, lui aussi, *apocryphes*? On peut en douter, car les Eglises étaient, à cette époque du moins, en garde contre ces derniers: voyez les dernières paroles de S. Athanase qui en fait des écrits hérétiques. S. Cyrille aurait-il dit des Livres Saints canoniques par opposition aux apocryphes entendus dans le sens de S. Athanase: « Nous les lisons à l'église *avec pleine confiance* »? Comme si de ces apocryphes on eût pu dire: « A la rigueur on pourrait les lire à l'église mais avec moins de confiance »! Ne faut-il pas voir plutôt dans cette phrase une allusion aux deutérocanoniques?

On voit le doute que ces paroles laissent planer sur la pensée intime de l'auteur. Il est sévère pour les livres deutérocanoniques; il en interdit formellement la lecture même privée; ils sont relégués *au second rang* avec les apocryphes, semble-t-il. Le début même du passage cité suggère la même interprétation. Pourtant il faut remarquer que S. Cyrille ne s'adresse pas aux fidèles mais aux catéchumènes; pour ces derniers une règle plus stricte peut être nécessaire.

Pour être complet, il faut ajouter que le saint Docteur a peu cité les deutérocanoniques et jamais avec la formule: *Scriptum est* ou *Scriptura dicit*. Une fois, il a cité la Sagesse avec une formule qui l'attribue à Salomon. Il reste donc douteux que S. Cyrille ait jamais admis comme possible l'inspiration des deutérocanoniques.

Mais à notre point de vue il est clair que le saint Docteur n'a pas admis un degré moindre d'inspiration. Car de deux choses l'une, ou il a rejeté les deutérocanoniques et leur a dénié toute valeur de livre inspiré, ou du moins il n'a pas voulu en permettre la lecture aux catéchumènes, il s'en est lui-même défié, ce semble, parce que la Tradition, ce critère de vérité invoqué par tous les auteurs ecclésiastiques en matière de foi, ne lui paraissait pas nette sur ce point. Dès lors il a suspendu son jugement; sans nier catégoriquement l'inspiration des deutérocanoniques, il a attendu pour la reconnaître que le Saint Esprit qui dirige l'Eglise, lui

eût fait mettre cette vérité en pleine lumière. Prudence excessive! Soit; mais c'était prudence et elle consistait à prononcer le Non liquet sur la question de l'inspiration des deutérocanoniques.

S. Grégoire de Nazianze et S. Amphiloque.

Les deux canons à examiner ont été attribués pendant longtemps à S. Grégoire lui-même; on voit maintenant dans le second l'œuvre de S. Amphiloque, son disciple. Ils sont du reste à peu près semblables. S. Grégoire donne comme canoniques les 22 livres du canon juif mais Esther ne figure pas dans cette liste. S. Amphiloque reproduit la même série mais, dit-il, « certains y ajoutent (προσεγκρίνουσι) le livre d'Esther ».

La même crainte des livres contaminés par les erreurs de l'époque inspire S. Grégoire et S. Amphiloque et les termes employés (ἔγκριτος [1], ἐγκρίνουσι) pour caractériser les livres canoniques supposent l'examen préalable de leurs titres. S. Grégoire probablement, certainement S. Amphiloque donne la raison des doutes élevés à l'encontre de l'inspiration de certains livres. Ce dernier écrit en effet: « Il ne faut pas se fier aveuglément à tout livre qui se donne pour Ecriture. Il en est qui sont *pseudonymes*: de ceux-ci les uns forment une classe intermédiaire et sont voisins, si l'on peut dire, des paroles de vérité, les autres sont d'origine équivoque et très dangereux » [2].

Quels sont donc ces livres qui forment une classe intermédiaire? L'auteur ne précise pas sa pensée mais plus loin il signale les divergences de vue touchant Esther, l'Epître aux Hébreux, la

[1] Ne peregrinis (ξείνησι) libris mens tua subripiatur (sunt enim multi inserti errores), accipe a me, amice, selectum (ἔγκριτον) hunc numerum...

Habes omnes; quod extra hos est, non est de genuinis (γνησίαις) libris. — Greg. Naz., *Carm.*, I, 12 (MG. 37, 472).

[2] Praeterea autem istud scire maxime tibi convenit, non omnem librum pro *certo* (ἀσφαλής) esse habendum, qui venerabile Scripturae nomen prae se fert; sunt enim, sunt qui falsum nomen gerunt (ψευδώνυμοι), alii quidem *medii* et *vicini*, ut ita dicam, *veritatis doctrinae* (τῶν ἀληθείας λόγων), alii autem *spurii* (νόθοι) et valde periculosi. (*Carmen ad Seleucum*, ap. Greg. Naz., *Carmina*, l. 2, carm. 8. — MG. 37, 1593-1594).

II[a] Petri, les deux petites Epîtres de S. Jean, l'Epître de Jude et l'Apocalypse. Il prend position vis-à-vis de l'Epître aux Hébreux qu'il déclare *authentique*. Il paraît donc très probable que dans la classe intermédiaire se trouvaient les écrits sur l'inspiration desquels on n'était pas encore parvenu à se mettre d'accord, les doutes sur l'inspiration coïncidant avec les doutes sur l'authenticité.

La question se pose donc ici encore. Est-ce que S. Amphiloque, en décrivant la classe intermédiaire comme contenant des livres *voisins des paroles de vérité*, voudrait nous donner à entendre qu'il y a différents degrés dans l'inspiration? Il faudrait d'abord, avant de se prononcer pour l'affirmative, être certain qu'il admettait l'inspiration des livres de cette classe. D'aucuns pourraient le nier et défendre leur opinion.

Il est certain que S. Grégoire, dont la liste canonique semble, plus encore que celle de S. Amphiloque, exclure les deutérocanoniques, emploie cependant la Sagesse comme écrit inspiré [1] et pour prouver le dogme catholique. Peut-être l'Ecclésiastique est-il mis sur le même pied. Par ailleurs Tobie et Judith, de même les livres des Machabées offrent peu de textes dogmatiques: ce qui explique parfaitement que, non seulement chez S. Grégoire, mais aussi chez les autres Pères et écrivains ecclésiastiques, on en trouve peu ou point de citations. On voit par le fait même les raisons que peuvent faire valoir ceux qui expliquent les canons de S. Grégoire et de S. Amphiloque par la même distinction qu'autrefois avait faite Origène: Au canon, les livres admis par tous comme inspirés; en dehors, bien qu'on les tienne soi-même pour Livres Saints, ces écrits auxquels d'autres refusent ce caractère. Ainsi aurait agi S. Grégoire puisqu'il se sert de la Sagesse comme d'un livre ayant autorité d'Ecriture pour prouver le dogme. La pensée de S. Amphiloque a chance de ne pas être différente. Et le terme technique dont tous deux se seraient servis pour traduire l'idée d'Origène, serait ἔγκριτος, ἐγκρίνουσι qui signifie l'admission après examen.

[1] *Or. 28*, 8 (MG. 36, 33) il cite Sap. 1, 7 après Jerem. 23, 24 pour prouver l'immensité de Dieu. — *Or. 29*, 17 (MG. 36, 96) il cite avec nombre d'autres textes Sap. 7, 26 pour prouver la divinité du Fils.

Quoi qu'il en soit, on voit immédiatement que les éléments de solution fournis par les écrits de S. Grégoire sont identiques à ceux que nous a fournis S. Athanase. Nul doute que la Sagesse, non inscrite au canon, jouit pleinement du caractère de livre inspiré et que nous n'avons pas la moindre raison de soupçonner l'existence d'une classe de livres moins inspirés que les livres canoniques.

Le canon de S. Amphiloque ne permet pas plus cette conclusion. Il suffit de lire le texte pour se rendre compte que la ressemblance de doctrine entre les livres de la classe intermédiaire et les Livres Saints est la raison qui milite pour leur insertion au canon. Cette partie de l'examen qu'on leur fait subir, provoquerait un jugement favorable, n'était le caractère de *pseudonyme* qui fait hésiter certains et les empêche de passer outre. Il y a donc là une situation de fait décrite par l'auteur et rien de plus. Admettait-il lui-même, comme son maître, l'inspiration de certains, peut-être de tous les deutérocanoniques? La réponse affirmative est la plus probable. Pourtant, comme nous n'avons d'autre document que le canon ci-dessus, nous ne pouvons arriver à la certitude. Mais nous n'avons non plus aucune raison de l'invoquer comme témoin d'une opinion qu'il n'a jamais professée.

S. Epiphane.

Le saint évêque de Salamine, dans l'île de Chypre, en quatre endroits de ses œuvres, nous a fait connaître sa pensée sur la collection des Livres Saints, deux fois dans le *Liber de mensuris et ponderibus*, chap. IV et chap. XXIII, deux fois aussi dans le *Adversus Haereses*, l. I, t. I, haer. 8ª et l. III, t. I, haer. LXXVI [1], Partout il donne comme liste canonique de l'Ancien Testament la série des 22 livres admise par les Juifs [2]. Toutefois, comme

[1] MG. 43, 244 et 277; 41, 213; 42, 560-561.

[2] S. Epiphane donne cette liste comme représentant le canon juif. Pourtant l'on a fait remarquer avec raison que, répétant à plusieurs reprises ce canon des Ecritures sans jamais faire la moindre observation, il y voit sans doute aussi le canon chrétien. Le dernier texte confirme absolument cette conclusion.

les autres Orientaux [1], il y inclut Baruch, réuni aux écrits de Jérémie.

Trois fois sur quatre, il signale la Sagesse et l'Ecclésiastique à l'attention des lecteurs. Dans le premier texte, il se borne à dire que ces deux écrits, bien qu'utiles et profitables, ne sont pas mis au nombre des écrits canoniques. Dans le troisième, il signale le fait que chez les Juifs eux-mêmes il y a discussion touchant ces deux livres, sans parler, ajoute-t-il, de certains autres livres apocryphes (ἐναποκρύφων). Enfin, dans le quatrième passage, sans donner les noms de chacun des Livres Saints, il en décrit la série comme renfermant 22 livres de l'Ancien Testament et tous les livres du Nouveau qu'il fait suivre des deux Sagesses de Salomon et du fils de Sirach, puis il ajoute: « en un mot, toutes les *divines Ecritures* » [2]. Il argumente à cet endroit contre Aetius qui, en parlant de Dieu, a employé le terme ἀγέννητος, et lui oppose que ce terme ne se lit pas dans l'Ecriture Sainte. Que conclure, sinon que pour S. Epiphane la Sagesse et l'Ecclésiastique sont des livres inspirés, bien qu'il ne les mette pas au nombre des livres canoniques. Nous ne nous étonnons pas de cette anomalie; c'est ainsi que procèdent Origène, S. Athanase, la Synopse pseudo-athanasienne et S. Grégoire de Nazianze, probablement aussi S. Amphiloque. Ajoutons que, ailleurs encore, S. Epiphane a donné clairement à entendre qu'il rangeait la Sagesse et l'Ecclésiastique parmi les livres inspirés puisqu'il les cite comme Ecriture [3].

[1] Bien des écrivains occidentaux citent, eux aussi, Baruch sous le nom de Jérémie. V. p. ex. S. CYPR., *Test. adv. Iud.*, 2, 6; LACT., *Div. Inst.*, 4, 13; S. AMBR., *Hexam.* 3, 14.

[2] Si a Spiritu Sancto genitus esses atque a prophetis Apostolisque edoctus, facere te illud oportebat, ut a mundi creatione usque ad Estheris aetatem percurreres viginti septem libros, qui duo et viginti numerari solent, item quatuor sancta Evangelia et quatuordecim Epistolas S. Pauli, simul etiam Actus Apostolorum et Epistolas Catholicas Iacobi, Petri, Ioannis, Iudae et Ioannis Apocalypsin, *et Sapientiae libros,* scilicet Salomonis et filii Sirach, *et omnes, ut brevi dicam, Scripturas divinas,* ac dein temetipsum damnares, quod eiusmodi terminum, qui nuspiam ponitur, nobis afferre voluisti.

[3] Sap., 3, 14 dans *Adv. Haer.*, l. I, t. II, h. 26, 15 (MG. 41, 356-357); Sap., 4, 8-14 dans *Adv. Haer.*, l. II, t. II, h. 67, 4 (MG. 42, 177); Sap. 3, 1-3 dans *Adv. Haer.*, l. II, t. I, h. 64 (MG. 41, 1125); Eccli. 10, 13 dans *Adv. Haer.*, l. II, t. I, h. 64, n. 39 (MG. 41, 1132).

Mais pourquoi les reléguer après les livres du Nouveau Testament? Ne faut-il pas voir dans ce fait l'indice que ces livres ne possèdent pas au même degré le caractère d'écrit inspiré? La réponse nous a déjà été donnée par S. Epiphane: l'inspiration de ces livres n'est pas universellement admise. Il l'affirme des Juifs; nous savons par ailleurs qu'il en est de même chez les chrétiens. Cette réponse ne suffit-elle pas? S. Epiphane emploie les deux livres pour argumenter contre les hérétiques. Les passages cités en note ont été choisis entre bien d'autres parce qu'ils font partie des argumentations scripturaires du saint Evêque. Que faut-il de plus? Encore une fois l'on ne voit pas bien ce qui manquerait à l'autorité divine de ces livres par comparaison avec les autres livres inspirés.

Parmi les auteurs orientaux [1] nous n'avons donc trouvé aucun point d'appui solide à la théorie des degrés d'inspiration.

Rufin et S. Jérôme.

Les idées de ces deux écrivains ecclésiastiques se ressentent naturellement du milieu oriental où ils ont passé une grande partie de leur vie.

Rufin met au canon les 22 livres de l'Ancien Testament que d'ordinaire jusqu'ici nous y avons rencontrés; après le canon du

[1] On ne parlera pas de Théodore de Mopsueste parce qu'il est évident qu'il n'a jamais reconnu aux deutérocanoniques le moindre degré d'inspiration. La question pourrait au contraire se poser pour les livres qu'il admet au canon. Il les distingue en deux classes dont les auteurs auraient reçu respectivement la grâce de prophétie et la grâce de sagesse: cette dernière aurait été accordée à Salomon lorsqu'il écrivit les Proverbes et l'Ecclésiaste. Plusieurs pensent que l'évêque de Mopsueste introduisait par là deux degrés dans l'inspiration. Ainsi l'expliquait récemment encore M. Louis Pirot dans son livre: *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (Romae, sumpt. Pont. Inst. Bibl. 1913). D'autres croient que la grâce de sagesse n'est pas un degré inférieur mais plutôt un *mode* d'inspiration, correspondant au genre littéraire des Livres Sapientiaux. Peut-être la pensée de Théodore de Mopsueste nous échappe-t-elle en partie.

Quant à Junilius qui, par l'intermédiaire de Paul le Persan, dépend de Théodore, il combine le canon de son maître avec les divisions d'Eusèbe de Césarée. L'étrangeté même de sa nomenclature l'a empêché d'avoir en Occident une influence appréciable.

Nouveau Testament il ajoute dans une seconde série, à l'imitation de S. Athanase, les livres que lui appelle *ecclesiastici*: ce sont tous les livres deutérocanoniques. Mais voici qui est important. Les Pères, dit-il, ont mis au canon, dans la première série, les livres *qui peuvent servir à prouver les dogmes*. Quant aux livres de la seconde série, ils ont voulu qu'ils fussent lus dans les églises mais non pas qu'on les citât en confirmation de notre foi[1]. Voilà qui est clair. Et Rufin conclut: Telle est la tradition des Pères.

S. Jérôme, vers 398 déjà, partage la même opinion: « L'Eglise lit Judith, Tobie, les Machabées, mais elle ne les reçoit pas comme canoniques. Donc qu'elle lise ces deux livres (les deux Sagesses du fils de Sirach et de Salomon) pour édifier le peuple, *non pour confirmer les dogmes* »[2]. La même idée se retrouve dans l'Ep. ad Laetam (de 403) et dans la Praef. in l. Iudith (405).

Voici donc enfin des témoins et bien authentiques en faveur d'une distinction de degrés dans l'inspiration. — Peut-être. Car sommes-nous tout à fait au point? N'oublions pas que Rufin et S. Jérôme ont écrit en Orient. Or, on sait que, depuis Origène tout au moins, dans la controverse avec les Juifs, les chrétiens se virent obligés d'abandonner les arguments qu'ils pouvaient trouver dans les deutérocanoniques. Puisque certains, dans l'Eglise même, en étaient venus à douter de l'inspiration de ces livres, vis-à-vis de ceux-ci encore, il fallut s'imposer la même réserve. Transportez-vous maintenant en Palestine, dans ce milieu par excellence et de si longue date défiant à l'égard des deutérocanoniques[3] — il faudrait peut-être dire franchement hostile à ces livres — la mé-

[1] Haec sunt quae Patres intra canonem concluserunt, *ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt*. Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non canonici sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt... Quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, *non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam*. Ceteras vero scripturas apocryphas nominarunt quas in ecclesiis legi noluerunt. Haec nobis a Patribus tradita sunt. — *In Symb. Apost.*, 36 sqq. (ML. 21, 373 sq.).

[2] Sicut ergo Iudith et Tobiae et Machabaeorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos inter canonicas Scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, *non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*. — *Praef. in ll. Salom.* (ML. 28, 1242-1243).

[3] Il suffit de se rappeler S. Cyrille de Jérusalem et S. Méliton de Sardes.

thode se généralisera au point de devenir obligatoire; elle se traduira dès lors quasi nécessairement par le principe: Lorsqu'il s'agit de prouver le dogme, on ne peut s'appuyer sur les deutérocanoniques. Comment s'étonner de rencontrer le principe chez des écrivains, occidentaux, c'est vrai, mais dont la pensée sans nul doute a reçu l'empreinte du milieu oriental?

On accorde que Rufin dépend de S. Athanase; il faudrait compléter: de S. Athanase interprété dans la mentalité palestinienne [1]. S. Jérôme, a subi, lui aussi, l'influence du milieu, mais ce milieu est le milieu juif.

Il était nécessaire de faire ces remarques préalables parce qu'elles donnent le contexte historique des affirmations qu'il nous faut tâcher de bien comprendre.

Quelle était la pensée de S. Jérôme touchant les deutérocanoniques? L'opinion qui paraît de loin la plus probable tient qu'il a, comme docteur privé, nié l'inspiration de ces écrits. Les textes sont assez connus. C'est, avant 392, le *Prologus galeatus* où « tout ce qui n'est pas compris dans les 22 livres du canon juif, est à reléguer parmi les apocryphes » [2]; en 394, la *Praef. in Esdram* où « ce que les Juifs n'admettent pas, doit être rejeté » [3]; en 403, l'*Ep. ad Laetam*, où les deutérocanoniques ne sont pas distingués des apocryphes alors que ces derniers sont représentés comme « renfermant bien des choses répréhensibles » [4]; en 405, la *Praef.*

[1] Sans doute il dépend aussi de S. Grégoire de Nazianze dont il a traduit un certain nombre de discours.

[2] Après avoir énuméré les 22 livres: Hic prologus Scripturarum quasi galeatum principium, omnibus libros quos de hebraeo vertimus in latinum, convenire potest ut scire valeamus, *quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum.* Igitur Sapientia quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor *non sunt in canone.* — *Praef. in II. Samuel et Melachim* (ML. 28, 557-558).

[3] Quae non habentur apud illos... procul abiicienda. — *Praef. in Esdr.* (ML. 28, 1403).

[4] Caveat *omnia apocrypha*, et si quando ea *non ad dogmatum veritatem* sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat non eorum esse quorum titulis praenotentur, *multaque his admixta vitiosa et grandis esse prudentiae aurum in luto quaerere.* — *Ad Laetam Ep.* 107, 12 (ML. 22, 877) Cfr. CORNELY, op. cit. I, pag. 114, nota 13.

in l. Esther où les fragments deutérocanoniques sont, avec une nuance péjorative, qualifiés d'« amplifications »[1]; en 406, le *Prologus Commentariorum in Danielem*, qui nie carrément toute inspiration des fragments rejetés par les Juifs[2]; enfin en 415 le *Prologus Commentariorum in Ieremiam* où S. Jérôme nous dit qu'il n'a pas cru devoir parler du livre de Baruch[3].

Par contre il est certain que si, de temps à autre, S. Jérôme a formulé une restriction sur la valeur probante des deutérocanoniques, ses citations — et elles sont nombreuses — ne révèlent d'ordinaire aucune hésitation. Il a même traduit Tobie et Judith qui ne sont pas au canon juif. Aussi Cornely[4] interprétait-il les faits en disant que S. Jérôme, après avoir incliné vers l'idée juive (*Prol. galeatus, Praef. in Esdram*) était ensuite revenu de sa première assurance (*Praef. in ll. Salom., Iudith, Tobiae*) et depuis lors semblait avoir hésité entre les deux opinions juive et chrétienne.

Certes une conclusion s'impose à laquelle tous ont toujours souscrit. Quelle qu'ait été la vraie pensée de S. Jérôme touchant les deutérocanoniques, il est dans ses œuvres le témoin évident de la foi de l'Eglise occidentale en leur inspiration. Une autre conclusion s'impose encore. Pour ceux qui tiennent que S. Jérôme a nié l'inspiration de ces livres, il est bien évident qu'il ne leur a pas concédé un degré moindre d'inspiration. Dans l'autre opinion, à vrai dire, il y aurait place pour un stade intermédiaire entre les opinions extrêmes, mais jamais le P. Cornely n'aurait admis ce stade.

[1] Quem librum editio vulgata *laciniosis hinc inde verborum sinibus trahit, addens ea, quae ex tempore dici poterant et audiri*; sicut solitum est scholaribus disciplinis sumpto themate excogitare, quibus verbis uti potuit, qui iniuriam passus est vel iniuriam fecit. — *Praef. in l. Esther* (ML. 28, 1433-1434).

[2] Et miror quosdam μεμψιμοίρους indignari mihi quasi ego decurtaverim librum: cum *et Origenes et Eusebius et Apollinarius* aliique ecclesiastici viri et doctores Graeciae *has* ut dixi *visiones non haberi apud Hebraeos fateantur* nec se debere respondere Porphyrio pro his quae *nullam Scripturae Sanctae auctoritatem praebeant*. — *Prol. Comment. in Dan.* (ML. 25, 493).

[3] Libellum Baruch, qui vulgo editioni Septuaginta copulatur, nec habetur apud Hebraeos et ψευδεπίγραφον epistolam Ieremiae nequaquam censui disserendam. — *Prol. Comment. in Ierem.* (ML. 24, 680).

[4] *Op. cit.*, I, pag. 116-117.

Il reste donc à rechercher dans les textes eux-mêmes quel peut-être le sens de la formule: Les deutérocanoniques ne peuvent servir à prouver les dogmes. La formule se rencontre trois fois en des textes très différents d'allure: ce sont la *Praef. in ll. Salomonis* (vers 398), l'*Ep. ad Laetam* (403) et la *Praef. in l. Iudith* (405).

Dans l'*Ep. ad Laetam,* S. Jérôme est dur pour les deutérocanoniques [1]. Si l'enfant de Laeta lit ces livres (qui sont assimilés aux apocryphes), « qu'elle sache bien qu'ils ne sont pas l'œuvre de ceux dont ils portent le nom, qu'il s'y trouve mêlé bien des choses répréhensibles et qu'il faut user de grande prudence lorsqu'on cherche de l'or dans la boue ».

La *Praef. in ll. Salomonis* (vers 398) est calme.[2] Pourtant comment ne pas comparer la distinction que nous y rencontrons, avec celle du *Prologus galeatus* et de la *Praef. in Esdram* [3] qui l'on précédée vers 391 et en 394: « Quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum ». « Quae non habentur apud illos procul abiicienda ». Mais il faut avouer qu'ici Cornley a pour lui un texte; c'est l'*Ep. ad Principiam* datée de 396 où S. Jérôme dit que « Ruth et Esther et *Iudith* tantae gloriae sunt ut *sacris* voluminibus nomina indiderint ». On peut sans doute répondre que ce texte est à joindre à l'argument des citations deutérocanoniques, qu'ici aussi S. Jérôme s'est accommodé à la pensée occidentale. L'hésitation cependant reste possible.

Il n'en est pas de même pour la *Praef. in l. Iudith.* Le ton y est extrêmement adouci: « Chez les Juifs le livre de Judith est rangé parmi les apocryphes: son autorité paraît moins efficace pour confirmer une opinion controversée » [4]. Mais pesez bien les termes: Ce livre est apocryphe pour les Juifs; il n'est pas à invoquer pour trancher une discussion; et comparez l'Ep. ad Laetam qui est de l'année précédente. Surtout lisez toute la préface. S. Jérôme a traduit le livre, mais parce que ses amis l'y ont forcé et encore,

[1] Voir le texte plus haut pag. 73, note 4.

[2] Voir le texte plus haut pag. 72, note 2.

[3] Voir les textes plus haut pag. 73, notes 2 et 3.

[4] Apud Hebraeos liber Iudith inter apocrypha legitur: *cuius auctoritas* ad roboranda illa quae in contentionem veniunt, *minus idonea iudicatur. Praef. in l. Iudith.* (ML. 29, 37-39).

il a fait le travail rapidement, se bornant à rendre le sens plutôt que les mots.

Lisez maintenant la *Praef. in Tobiam* (ML. 29, 23-26) qui est de la même année. Elle exprime plus clairement encore la pensée de S. Jérôme. C'est d'abord un peu de mauvaise humeur: « C'est bien pour vous faire plaisir et non par goût [que j'ai traduit ce livre]. Car les Juifs m'en veulent et me font un crime de traduire ces écrits qu'ils n'admettent pas au canon ». Puis se radoucissant: « Mais j'ai jugé mieux de déplaire aux pharisiens et de me mettre aux ordres des évêques et j'ai fait mon possible ». Tout S. Jerôme est là. Il est féru de la *vérité hébraïque* mais il ne peut rien refuser à des amis, surtout quand ces amis sont des évêques. Pourtant ici encore il réduit le travail. Comme il possède moins bien le chaldéen (araméen) que l'hébreu, il se fait traduire le texte dans cette dernière langue et au fur et à mesure qu'il entend cette traduction orale, il en dicte à un scribe la traduction latine. En un jour le travail est terminé.

Ce n'est pas ainsi que le S. Docteur traitait les livres qu'il tenait pour inspirés. Aussi faut-il faire rentrer ce texte et la Préface jumelle in l. Iudith dans la catégorie des textes qui prouvent que le traducteur de l'Ancien Testament ne regardait comme inspirés que les livres du Canon juif.

Dès lors ici, comme dans l'*Ep. ad Laetam*, le principe affirmé par S. Jérôme doit s'interpréter d'une incapacité foncière des deutérocanoniques qui, par défaut d'inspiration, ne peuvent être invoqués à l'appui des vérités de foi.

Dans la *Praef. in ll. Salomonis*, ou bien l'on adoptera la même interprétation, ou l'on devra concéder que, vers cette époque (396-398), la pensée hieronymienne a oscillé, passant de l'affirmation occidentale de l'inspiration au doute des Orientaux, pour revenir plus tard à la négation du *Prologus galeatus* dans l'*Ep. ad Laetam* et les textes qui la suivirent. La vraisemblance de cette dernière interprétation paraîtra sans doute minime; il fallait cependant l'indiquer.

Concluons. S. Jérôme, suivant l'opinion commune, n'a pu reconnaître aux deutérocanoniques un degré moindre d'inspiration, puisqu'il leur déniait toute inspiration. Si l'on veut tenir compte

de l'opinion du P. Cornely, réduite aux proportions indiquées, il faudra, même dans cette hypothèse, dire peu vraisemblable que S. Jérôme ait jamais songé à admettre une catégorie de livres qui seraient inspirés, mais à un degré moindre que les livres canoniques.

Que dire de Rufin? Lui qui a violemment invectivé contre S. Jérôme parce qu'il se ralliait aux idées juives, qui en appelle à la tradition et à la tradition apostolique (*Apol.* II, 33-36. — ML. 21, 611-615) pour revendiquer l'inspiration des fragments de Daniel, qui identifie la bible des Septante avec la bible inspirée parce que l'autorité des Apôtres s'est prononcée en sa faveur (ibid. — ML. 21, 612. Cfr. *Vita Rufini,* l. II, c. XVII, II. — ML. 21, 270), comment aurait-il douté un moment de l'inspiration des deutérocanoniques? [1] Mais il affirme et — ce sont ses propres termes — « suivant la tradition des anciens » qu'on ne peut les employer pour prouver le dogme. Comment comprendre son affirmation à lui?

Cornely pense qu'il a réellement cru à une différence entre les livres canoniques et les livres « ecclésiastiques » [2]. Se basant sur le canon de S. Athanase et interprétant d'une façon trop générale le principe qu'Origène avait posé pour la seule controverse juive, il aurait écrit la fameuse phrase [3]. Il faut, ajoute Cornely, l'interpréter bénignement, c. à d. sans doute, ne pas la prendre à la lettre et, vu les idées de l'auteur, l'interprétation doit être admise.

Mais dans ce cas Rufin s'est trompé! Admettons-le; il s'ensuivra que, de tous les auteurs que nous avons cités, un seul a exprimé l'opinion qu'il y a différents degrés dans l'inspiration des Livres Saints. Encore sa pensée intime, nous dit-on, ou du moins tous ses autres principes en la matière contredisaient cette opinion.

Le P. De San, S. I. [4] donne une interprétation plus bénigne encore et qui semble plus vraie. En fait [5] dans le milieu où vivait Rufin, les deutérocanoniques ne pouvaient être cités comme té-

[1] Il cite du reste comme Ecriture l'Ecclésiastique. (*De bened. Patriarch.* Gad. 3; Ioseph 3; Beniamin 2. — ML. 21, 326. 332. 333).

[2] Op. cit., I, pag. 111.

[3] Voir plus haut, pag. 72, note 1.

[4] *Tract. de divina Traditione et Scriptura* (Brugis, 1903) pag. 373.

[5] Voir plus haut, pag. 72-73.

moins en faveur des vérités dogmatiques et cet état de choses remontait au moins jusqu'au milieu du second siècle. C'est pourquoi Rufin pouvait dire que la tradition — entendez, celle qu'il connaissait, celle de Jérusalem — distinguait en deux classes les Livres Saints et assignait à ces deux classes les caractères indiqués. L'affirmation ainsi comprise est exacte.

Se récriera-t-on en disant que Rufin ne pouvait donner comme Tradition la tradition d'une seule Eglise? On pourrait répondre que S. Cyrille de Jérusalem n'a pas parlé autrement et qu'un homme de science bien plus étendue, comme S. Jérôme, qui avait connu bien plus d'Eglises, s'est pourtant trompé au point d'écrire, à propos des fragments de Daniel, qu'Origène, Eusèbe, Apollinaire et d'autres ne voulaient pas défendre ces passages qui n'ont aucune valeur d'Ecriture[1].

Concluons. S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze et S. Epiphane emploient les deutérocanoniques pour prouver les dogmes: ils ne leur reconnaissent donc aucune infériorité vis-à-vis des autres livres inspirés. S. Jérôme et S. Cyrille de Jérusalem ont nié l'inspiration de ces livres ou du moins ils en ont douté: ils n'ont pas songé à distinguer deux degrés dans l'inspiration. S. Amphiloque sur ce point ne nous fournit aucune indication. Le seul témoignage qu'on pourrait à la rigueur apporter en faveur de l'opinion des deux degrés d'inspiration est celui de Rufin. Encore n'est-il nullement certain. M. Loisy s'est donc trompé lorsqu'il a cru pouvoir proposer comme appuyée sur la Tradition orientale des IV-V siècles une théorie que les auteurs de cette époque en Orient n'ont jamais professée.

J. Ruwet S. I.

[1] Voir le texte, pag. 74, note 2.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

De radice inviolabilitatis sigilli in Sacramento Paenitentiae, iuxta doctrinam S. Thomae (Suppl. Q. XI, A. 1).

SUMMARIUM. — In forma Sacramenti Paenitentiae saltem formaliter implicite significatur causam in eo exerceri in foro Dei et conscientiae singulorum paenitentium. — Veritas catholica est forum Dei et conscientiae singulorum esse sub exclusivo dominio Dei et illius de cuius conscientia agitur: huiusque notitiam tegi ordinaria Dei providentia ceteris omnibus. — Cum autem ambae hae veritates non sint nisi explicatio, ex analogia fidei, praedicati primae propositionis antecedentis: legitime concluditur obligationem sigilli enuntiari ipsa Sacramenti Paenitentiae significatione.

§ 1.

1. In doctrina et in praxi Ecclesiae nunquam cum seria probabilitate dubitatum est de absoluta secreti inviolabilitate relate ad ea quae materiam constituunt sive necessariam sive liberam confessionis sacramentalis, adeo ut « neque haeretici hoc unquam negaverint », sicuti scripsit Card. De Lugo ab initio Disputationis XXIII De Paenitentia.

2. Neque haec assertio a quopiam uti antiscientifica contemnatur. Antequam enim *historice* investigentur indicia quae ab antiquo occurrunt servati aut violati huiusce sigilli, *praestituenda est*, tamquam inconcussum omnique exceptione maius testimonium Apostolicae Traditionis, expressissima admonitio S. Leonis Pp. I ad Episcopos Campaniae adversus praesumptionem quamdam praxis contrariae: quippe qua admonitione obligatio sigilli sacramentalis refertur ad APOSTOLICAM REGULAM. Porro pacifica possessio huius veritatis, a primordiis constanti praescriptione firmata, causa fuit cur expressa de ea professio rarius occurreret in scriptis antiquorum Patrum [1], qui, uti v. gr. nunc citatus

[1] LEO M., *Epist. 168*, cap. II (ML. 54, 1810); AMBROSIUS, *De Poenit.* L. II, cap. VI, n. 39 et 40 (ML. 16, 507). — In lib. *De salutaribus documentis*, cap. 52, (ML. 40, 1066); qui olim attribuebatur S. Augustino, sed est potius Paulini Foroiuliensis vel Aquileiensis, saec. noni ineuntis. Alia vide in *Dictionnaire Apologétique de la Foi*, v. *Pénitence,* n. 127, 128.

S. Leo Magnus, vel contenti fuerunt, occasione data, explicita quidem et formali sed obiter facta eius mentione, vel implicite eam proposuerunt in lapsis ad *Sacramentum* remittendis quo *Deus tegit eorum peccata*, uti Ambrosius in loco inferius (p. 88, n. 1) recitando; vel confessionem urgendo *soli Deo* faciendam, uti saepe Chrysostomus.

3. Serius equidem ipse Angelicus aliquos memorat [1] qui « dicunt quod sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus paenitens emendare promittit; alias potest ea dicere ei qui potest prodesse non obesse ». — Sed praeter quam quod ipse hanc opinionem statim qualificat *erroneam*, ratio intranea quam et ibi et in fine articuli primi urget, cum desumatur ex *necessitate sacramenti*, suapte natura omnem possibilem probabilitatem, in mente S. Doctoris, adimit relatae opinioni. Haec itaque non magis inficit antecedentem apostolicam traditionem, quam quaevis enascens haeresis aut error possit dogmata fidei inficere.

4. Ulterius, saeculo XVI labente, quidam DD. Lovanienses, dum legem sacramentalis sigilli agnoscebant, simul tamen laborabant in ea conciliandа cum publica paenitentia, vel etiam publica confessione quam existimabant historice demonstrari fuisse in primis saeculis ab Ecclesia praescriptam pro gravioribus delictis, etiam occultis: ita Leonaerts Van Hasselt (1552), Ruardus Tapper (1559), Alanus Copus (1580), Jac. Pamelius (1587), Gulielm. Dam. Lindanus (1588) [2]. — Verum B. Robertus Bellarminus qui suppar istis fuit, profitetur, duobus eorum nominatis, quod, ut ait, « ab eis dissentire cogor », eorumque opinionem confutat tribus argumentis quae maxime nituntur facto et testimonio illo S. Leonis I, ad Episcopos Campaniae [3].

5. Tandem saeculis XVII et XVIII, iterum in eumdem impegerunt scopulum Joann. Morini (1659) et Natalis Alexander (circ. 1724) cum Gasp. Juenin (1707 vel 1713); quos omnes apodictice confutatos legere est praesertim in citato tractatu dogmatico Dominici Palmieri,

[1] In IV, Dist. XXI, Q. III, Sol. I, ad I. — Hos inter aliquatenus fuisse *videtur* etiam S. RAYMUNDUS DE PENN. in Summa *De Paenit.* L. III, Tit. 38, § 60. Summa haec vulgata fuit ante annum 1250, dum S. Thomas Libros Sentent. circa ann. 1252 primum commentatus est in Universitate Parisiensi. Ceteroquin RAYMUNDUS MAGIS ALIORUM QUAM SUAM IBI PROFERT OPINIONEM.

[2] Citantur a D. PALMIERI, in tract. dogm. *De Paenitent.* Th. XXXV, n. II sq. Alii etiam a PIGNATARO, *De discipl. paenitentiali*, pag. 1, nota; pag. 2, nota 2.

[3] B. ROB. BELLARMINI, *De Paeniten.* Lib. III, Cap. XIV, versus finem: *Noluisse autem Episcopos illos.*

cui adiungitur egregia dissertatio Fel. Pignataro S. I. anno 1904, in Univ. Gregor. edita. In ea redarguuntur recentiores quidam hosce innovantes errores (Vid. pag. 58, 100 et 144 in conclusione).

6. Habemus itaque in praesenti, triplex illud stadium evolutae explicationis veritatis in revelatione implicite comprehensae, prout egregie ostenditur a Card. Franzelin ex PP. et maxime Augustini suffragio [1]. « Primum stadium est quando nulla adhuc urgente controversia nec quaestione adhuc diligenter digesta, caput aliquod doctrinae tenetur vel implicite in professione propositionis universalioris... vel *tenetur usu et praxi magis quam theoretica et distincta propositione*... — Alterum stadium est, quando huiusmodi caput doctrinae incipit vocari in controversiam, et ideo examinari et inquiri diligentius. Orta et durante controversia sine dubio fluctuatio aliqua inducitur, et apud aliquos maior obscuritas quam fuerat ante controversiam, donec paulatim inquisitione ipsa sub assistentia Spiritus Sancti res ad liquidum deducatur. — Tertium stadium, quando magisterii authentici solemni iudicio, VEL ALITER CONSENSU INVALESCENTE de dogmatis revelatione iam certo constat illudque quaestione eliquata transit in explicitum intellectum catholicum et in manifestam praedicationem ecclesiasticam ». Ita egregius ille Theologus. Quem et ego heic coactus sum paulo fusius recolere ne ex deficientia documentorum mere *historicorum* vacillare aliquorum oculis videatur ipsum *dogmaticum* fundamentum cuius nunc intendo cum S. Thoma magistro intraneam explicationem ulterius indagare.

§ II.

7. Quando, aetate scholasticorum coeptum est subtilius perscrutari intellectum huiusmodi dogmatum, mira et diuturna exorta est dissensio in requirenda et detegenda radice huiusce obligationis. Dum enim alii recurrebant ad naturalem inhonestatem mendacii, alii ad obligationem secreti commissi, alii ad virtutem religionis, quam tamen singuli diversa et plus minusve remota ratione contendebant violari fractione huiusmodi sigilli: alii e contra quibus nullum ex his argumentis videbatur decisivum, appellandam praetulerunt positivam Christi D. voluntatem, cuius praecepto insufficientia eorum omnium compleretur [2].

[1] Card. FRANZELIN, *De Traditione*, Thes. XXIII, n. IV.

[2] SUAREZ, *De Paenitentia*, Disp, XXXIII, Sect. 1; Card. DE LUGO, *De Paenitentia*, Disp. XXIII, Sect. 1; VERMEERSCH, *Theol. mor.* (1923) III, n. 506.

8. S. Thomas equidem in IV, Dist. XXI, Q. 3, A. 1 fundamentum obligationis sigilli sacramentalis reposuerat in ipsa significatione sacramenti, sed rationem sequelae adumbraverat tantum, adeo ut multi Doctores etiam primi subsellii, necessitatem diffiterentur huius sequelae, uti v. gr. Suarez, Card. De Lugo, Gregorius De Valentia et plerique recentiores. Verum si Angelicus praematura morte non fuisset impeditus quominus in *Summa Theologica* compleret tractatum De Paenitentiae sacramento, certo certius invicte demonstrasset uberiori explicatione totam vim argumenti: nec quisquam postea aestimare potuisset rationem ab ipso propositam « parum conferre » ad conclusionem exclusivam et universalem, quae ex constanti traditione agnoscitur ab omnibus competere obligationi sigilli.

Praesenti elucubratione idcirco nihil aliud contendere volo quam ut praemissas propositiones S. Doctoris ostendam adaequate sufficientes deducendae conclusioni.

9. Qua de re inter omnes recentiores Dominicus Palmieri S. I. theologus, videtur viam optime aperuisse controversiae finiendae: atque in ea modeste haesitando abstinuisse tantum a magis decretorio iudicio, propter summam quam semper professus est, aestimationem principis illius scholae Romanae, Cardinalis Ioannis De Lugo. Sane ita scripsit in Tractatu dogmatico *De Paenitentia*, Th. XXXV, n. VI, *b*, proponens atque interpretans ipsam Angelici sententiam: « Si natura » Sacramenti spectetur, satis constat ibi non considerari peccatum prout » est offensa societatis aut aliorum, sed solum prout est offensa Dei, » quam Deus ministerio sacerdotis dimittit; agi proinde ibi causam » hominis tantummodo cum Deo. ATQUI HAEC EST CAUSA PRORSUS SECRETA, » sicut secreta est conscientia cuiuslibet, et divina operatio conscien- » tiam hominis immediate afficiens. Qui ergo minister est Dei in hac » causa, conditionem eiusdem participare debet, ut quod in hoc tri- » bunali gestum est, nulla ratione extra ipsum prodat. Alia ratione » idem probat S. Thomas petita ex significatione Sacramenti (In 4um, » Dist. 21, Q. 3, A. 1): " In sacramentis ea quae exterius geruntur, sunt » signa rerum, quae interius contingunt: et ideo confessio qua quis » sacerdoti se subiicit, signum est interioris subiectionis qua quis Deo » subiicitur. Deus autem peccatum illius qui se subiicit per paeniten- » tiam, tegit. Unde et hoc oportet in Sacramento paenitentiae signi- » ficari. Et ideo DE NECESSITATE Sacramenti est quod confessionem celet » et tamquam violator Sacramenti peccat qui confessionem revelat ". — » Quocirca ibidem advertit S. Doctor quod sicut de iure divino est » praeceptum confessionis, ita et obligatio sigilli. Et quia hoc est fo-

» rum divinum, in quo causa hominis cum Deo agitur, monet ibidem
» quod quae sacerdos scit ex confessione paenitentis, non scit ut homo,
» sed ut Deus seu minister Dei, a quo solo immediate dependet in
» exercitio sui ministerii. Ad hanc doctrinam, QUAM DEFENDIMUS (pergit
» Palmieri), inculcandam conducunt, si bene perpendantur, tot testimo-
» nia Chrysostomi perperam adeo contra doctrinam catholicam ab hae-
» reticis citata. Confessio scilicet sacramentalis est *confessio quae fit*
» *Deo, soli Deo,* quia est confessio in foro divino, confessio ex essentia
» sua secreta ».

10. Ita eximius ille vir mentem Angelici penetrare valuit, dum alii in eo argumento non agnoverunt nisi « meram congruentiam moralem » [1]. Ipse quidem D. Palmieri, uti superius dixi, illorum detentus auctoritate, ab initio citatae paragraphi, rem dicit « suaderi » ex ipsa sacramenti natura; sed inferius doctrinam Angelici expresse profitetur « se defendere », ac, si diligentius perpendatur vis eorum quibus hanc doctrinam explicat, non aliter « defendit » quam ipse S. Doctor, nempe uti *necessariam, de necessitate sacramenti,* propter quam absolute damnatur ut peccator et sacramenti violator qui confessionem revelat.

11. P. Palmieri quidem rationem S. Thomae producit tamquam « aliam » ab ea quam ipsemet praemiserat; verum si ambae invicem comparentur, manifestum fit ex utraque unam adaequatam coalescere, dum altera alterius praemissas demonstrando fundat. Quod nunc conabor paulo enucleatius ostendere.

§ III.

12. Extra controversiam est doctrina catholica, ex rei natura ceteroquin emergens, conscientiam singulorum eo usque soli Deo immediate subiici, nullo intermedio, ut, dum ne angelis quidem naturaliter datur penetrare secreta cordis humani, multo minus ceteris hominibus haec licentia tribui possit absque spontanea illius venia cuius est conscientia, aut Dei ipsius cuius absoluto et plenissimo dominio Creatoris, singuli immediate, non vero cum aliqua invicem subordinatione, subduntur.

Unde omnes conveniunt violatorem sigilli quo clauditur « hoc forum divinum in quo causa hominis cum Deo agitur », peccare contra

[1] SUAREZ, l. c., n. 5; DE LUGO, l. c., n. 2; GREGOR. DE VALENTIA, Tom. IV, Disp. VII, Q. XIII, Punct. Primum.

iustitiam commutativam, strictumque ius infringere *secreti* a paenitente *commissi*.

13. Quo supposito, ut demonstretur *etiam religionis* virtutem eadem infractione *directe* violari, sufficit demonstrare illam iuris paenitentis inviolabilitatem Sacramento Paenitentiae SIGNIFICARI. Eo enim ipso, infractio iuris paenitentis directe offendit significationem Sacramenti malitiamque induit sacrilegii realis.

14. Iam vero hoc praecise demonstrat S. Thomas, l. c. Nimirum forma Sacramenti nequaquam, uti videtur innuere Card. De Lugo, l. c., n. 2, « solum significat absolutionem et remissionem »; sed hanc significat DIVINO SACERDOTIS MINISTERIO COLLATAM IN FORO SOLIUS DEI: forma enim illa non est nisi significatum exercitium potestatis a Christo D. traditae ac eius verbis apud Ioannem c. XX expressae: *Quorum remiseritis peccata* (in terris), *remittuntur eis* (in coelis); *quorum retinueritis, retenta sunt.* Et forma apud Graecos potestativa deprecatione expressa, uti disserit P. Palmieri in eodem tractatu [1], quae profecto valida est, magis explicite idem exprimit.

15. Cum ergo forma Sacramenti certe significet absolutionem dari in foro solius Dei, in quo solo etiam paenitens suum peccatum clavibus divinis manu sacerdotis detentis subiicit, et subiiciendo exercite significat etiam absolutionem a se exspectari in eodem solo Dei foro: eo ipso FORMALITER IMPLICITE, saltem exercite, *significatur proprietas iuris exclusivi*, exclusivae dependentiae a Deo atque independentiae a quovis alio, quae competit huic divino foro ac paenitenti cuius causa in eo tunc agitur.

16. Consequenter violator huiusce iuris peccat non solum, ut dicit Suarez [2], contra « rem ipsam », i. e. ius illud exclusivum paenitentis, sed ETIAM contra « significationem » Sacramenti: contra utramque, rem et significationem, ac melius contra REM SIGNIFICATAM; non solum contra iustitiam, sed etiam et *directe* quidem atque *immediate*, contra religionem Sacramento debitam.

17. Sedulo advertatur discrimen huiusce obligationis religionis, ab ea, etiam religionis, quam patrocinantur Card. De Lugo et recentiores cum ipso: nimirum non in eo solo consistit quod ideo salvat reverentiam Sacramento debitam, « quia, ut ait ille, l. c., n. 4, si ho-

[1] Pag. 143 et praesertim, pag. 152, n. VI, ubi profertur etiam responsum S. Officii, 19 Dec. 1613 pro validitate huius formae (Cfr. « Analect. Ecclesiast. », Vol. III, Anno 1895, ubi pag. 168, n. 476, evulgatur hoc responsum ex codice manuscripto Bibliothecae Casanatensis).

[2] SUAREZ, l. c., n. 5.

mines scirent confessarium posse confessionem revelare, retraherentur ab ea » quod redundaret in ipsius Institutionis Christi iniuriam. — Hoc utique est *etiam* consectarium huius institutionis, sed *extrinsecum* potius, *negativum* atque *indirecte* confirmans eius exercitium, quatenus *supponitur in eo obligatio secreti commissi* in confessione, et solum *prohibemur* ipsum impedire aut difficilius efficere; *per se* igitur non obstat quominus, si unquam propter bonum publicum maximi momenti fideles tenerentur cedere iuri secreti in confessione commissi, cessante obligatione iustitiae, cessaret etiam obligatio illa religionis, *consequens* et *indirecta*, neque ulla esset irreverentia sacramenti, ubi nec Christus voluisset secretum servari nec paenitens rationabiliter revelationi eius obstitisset [1].

18. Atvero in explicatione S. Thomae, obligatio religionis, praecisione facta ab obligatione iustitiae, tantummodo ex significatione Sacramenti de facto in confessione adhibiti *directe* et *immediate* enascitur, adeo ut etiamsi cessaverit aliquando obligatio iustitiae solius ex commisso secreto, nihilominus non cesset religionis obligatio, ne violetur significatio praedicta, quippe quae pro semper est absolute inviolabilis.

19. Haec concurrentia utriusque obligationis, iustitiae et religionis, alia comparatione illustrari potest. Nimirum obligatio religionis ad ligamen efformandum sigilli sacramentalis, nequaquam ex alio actu vel alia ex causa accedit ad obligationem iustitiae iam subsistentem, sicut v. gr. iusiurandum accedit ad contractum; ita ut obligatio religionis, utpote *accessoria*, *principali* cessante, evanesceret et ipsa. Sed aliter res se habet in praesenti: fere eodem modo quo ratio sacramenti investit atque elevat vinculum naturale connubii inter duos christianos: si haec ratio sacramenti per consummationem completa fuerit, vinculum eo ipso reddit omnino indissolubile, etiamsi motiva gravissima occurrerent quae movere valuissent S. Pontificem ad solvendum matrimonium ratum, ante illam consummationem. Ratio porro huius indissolubilitatis absolutae oritur ex *significatione* supernaturali et perfecta quae vinculo sacramentali *intrinsecus* inest, quemadmodum sigillum sacramentale eo ipso

[1] Idipsum contendebat Vasquez, teste Card. De Lugo, l. c., n. 6, scilicet « necessarium fuisse praeceptum superadditum Christi ad talem obligationem inducendam... quia ex institutione Sacramenti Paenitentiae solum oriebatur obligatio servandi secretum in gratiam paenitentis, quando ipse dignus esset quod servaretur; et hoc propter reverentiam Sacramenti; quod autem non servaretur, quando ipse paenitens non esset dignus, v. gr. quia non vult desistere a proditione reipublicae, quam machinatur, non esset contra reverentiam Sacramenti: nec enim de hoc possent paenitentes rationabiliter conqueri, aut ea de causa retrahi ab hoc Sacramento ».

quod exercitio sacramenti Paenitentiae *significatur*, evadit absolute infringibile atque etiamsi, ut Horatianum usurpem dictum, fractus illabatur orbis, intactum ferient ruinae.

§ IV.

20. Neque urgeri potest cum Suarez, l. c., hanc significationem non esse de substantia huius Sacramenti, eo quod « non est de substantia huius Sacramenti ut secreta fiat confessio ». *Nego* enim *antecedens* et do rationem negationis: est de substantia huius Sacramenti ut confessio fiat in foro Dei solius, cuius sacerdos minister est; de substantia autem huius fori est, uti probatum est, ut exerceatur *per se* Deum inter et conscientiam paenitentis, quae est sub dominio Dei et solius paenitentis. Si quidem hic dominio huic cedere voluerit in casu particulari confessionem publice instituendo, sibi viderit; id tamen tantum abest ut demonstret revelationem peccati non violare significationem Sacramenti, ut potius demonstret oppositum, hanc ipsam nempe violationem: quippe demonstrat dominium absolutum quod paenitenti competit in propria conscientia erga Deum et sub Deo solo, vi cuius non solum ceteris omnibus eam totaliter celare valet, sed etiam, si libuerit, revelare.

21. Difficultas igitur a Suarez proposita laborat aequivocatione admissa in natura et extensione secreti, quod non urget paenitentem ipsum, ut supponitur in difficultate, sed ceteros omnes.

22. Quocirca si paenitens ipse manifestaverit peccatum a se in confessione accusatum, nullatenus incriminari potest de violata significatione Sacramenti, cum Sacramentum et forum in quo exercetur, sint conscientiae dominii ipsius paenitentis [1]; dum confessarius et quivis alius, etiamsi aliquando ad malum summi momenti a societate avertendum, *per se* possent uti notitia secretissime commissa, nunquam poterunt violare significationem Sacramenti in cuius confessione peccatum fuit accusatum. Poterit equidem ipse paenitens, occurrente gravissima necessitate boni publici, in ipsa confessione adstringi a confessario ad peccatum suum exterius manifestandum, *quatenus necesse fuerit* ut malum illud impendens praeveniatur. Quam tamen si detrectaverit obligationem, confessarius religione sigilli ad silendum tenebitur.

[1] Haec est ratio intestina quam Card. Gennari (*Monitore ecclesiast.*, XII pag. 176) hanc ipsam ex professo agens quaestionem, forte nonnisi confuse attigit, Laymann aliisque relatis antiquis.

23. Unde fit etiam manifestum quomodo non ex sola positiva Christi voluntate, ut voluisset Vasquez, praeceptum sigilli absolute et semper servandi, additum fuerit sancitae obligationi confitendi peccata; sed obligatio huiusmodi omnino absoluta oriatur ex « iure naturae, supposita institutione et obligatione huius Sacramenti », uti scribit ipse Card. De Lugo, l. c., n. 5, 6; non tamen *indirecte* et *mediate*, sicut ipse explicavit, sed ideo quia *ius naturae semper et pro semper vetat violari significationem exerciti Sacramenti.*

§ V.

24. Exinde sequitur etiam sive a confessario sive ab alio qui per accidens evaserit notitiae particeps, NUNQUAM PRAESUMI POSSE veniam paenitentis ad sigillum infringendum. Praesumptio enim huiusmodi niteretur non quidem solo motivo maximi damni illius avertendi, sicuti superius innui, sed *facto* quod paenitens rationabiliter inductus reapse est ad cedendum in casu, iuri secreti in confessione commissi; atvero quandoquidem secretum ex religione sacramenti urgetur etiamsi paenitens noluerit obligationi huiusmodi se subiicere, *factum* eius consensus nunquam ita *praesumi* potest ut revelatio licita evadat.

25. Aliter res se habet in sententia Lugonis et ceterorum; quippe qui loco absolute inviolabilis obligationis religionis ex significatione Sacramenti, recurrere necessario debent ad indirectam illam obligationem et necessitatem quam supra explicavi, ne irreverenter reddatur difficilior usus confessionis, contra Christi intentionem. Quae tamen non demonstratur ex sola secreti commissi ratione, exceptionem aliquam rationabiliter non pati.

26. Ceteroquin utilitas indispensabilis illius obligationis ex religione significati sacramenti ortae, *etiam confirmatur*, uti scite animadvertit Lehmkuhl, ne « causa daretur vel occasio hallucinationis » si in re quae a confessario forte aestimaretur levissima, ipsi liceret veniam infringendi sigilli praesumere; unde « ingentis abusus periculum crearetur, neque unquam fideles *tuto* omnia dicere possent, quae accusanda esse putarent » [1].

Nec DEI VENIA PRAESUMI unquam potest; idque uno verbo expressit S. Thomas, scribens quod « Deus peccatum illius qui se subiicit

[1] *Theol. mor.*[11], II, n. 586; in anterioribus edit. II, n. 456. Ceteroquin et ipse Card. DE LUGO hanc eamdem rationem egregie evolvit periculi hallucinationis, l. c., n. 10-13.

per paenitentiam *tegit* »[1]. Sane ordinariam Dei providentiam esse ut tegat peccata quorum nos efficaciter paenitet, multis etiam aliis modis testantur S. Litterae : *Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata*, in Ps. 31 ; *Asperges me, Domine, hyssopo et mundabor ; lavabis me et super nivem dealbabor*, in Ps. 50 ; atque Isaiae c. 1: *si fuerint peccata vestra sicut coccinum, quasi nix dealbabuntur : et si fuerint rubra quasi vermiculus, velut lana alba erunt* ; etc. (Cf. B. Bellarminus, in *Psalm. 31*).

27. Haec quidem dicuntur, iuxta catholicam interpretationem, de iustificatione per gratiam sanctificantem. Sed si Deus in suo foro eo usque paenitentis tegit peccata ut ipsum transformet in iustum et sanctum et protestetur se culparum eius non esse recordaturum (Isaiae, 43, 23), ORDINARIA profecto eius providentia est ut aliis non sinat revelari peccata condonata nec ius strictum violari quo paenitens gaudet in eodem foro. Stante idcirco huiusmodi contraria praesumptione ex parte Providentiae divinae erga peccatorem paenitentem, impossibile est ut venia infringendi sigillum confessionis unquam PRAESUMATUR A DEO CONCESSA in ullo particulari casu ; sed probari deberet neque aliter probari posset quam EXTRAORDINARIO miraculi testimonio.

§ VI.

28. Postquam adeo perspicua ratione, manifesta et ineluctabili demonstratum est Sacramenti Paenitentiae religionem omnino exigere sua ipsa significatione inviolabilitatem sigilli sacramentalis, statim consequitur aliud corollarium quod S. Thomas extollit, nimirum : confes-

[1] Angelicus hanc rationem mutuatus est ex Ambrosio qui, loco ab initio citato, ita scripsit : « Advertimus quod peccantibus Dominus sacramenta promittat sua ; et ideo omnes convertamur ad Dominum. Sed si isti non convertuntur, vel vos revertimini, qui lapsu vario de innocentiae fideique praecelso fastidio decidistis. Bonum Dominum habemus qui velit donare omnibus, qui te per prophetam vocavit dicens : ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas, et memor non ero ; tu autem memor esto, ut iudicemur (Isai. 43, 25). Ego, inquit, memor non ero, tu autem memor esto, hoc est : NON REVOCO ILLA, QUAECUMQUE DELICTA DONAVI TIBI, VELUT QUADAM OBLIVIONE TECTA SINT : tu autem memor esto. Ego, inquit, memor non ero propter gratiam, tu memor esto propter correctionem ; memor esto, ut scias donatum esse peccatum ; ne glorieris quasi innocens, ne te iustificando, plus ingraves ; sed si vis iustificari, fatere delictum tuum. Solvit enim criminum nexus verecunda CONFESSIO peccatorum ».

sarium scientia peccati per confessionem acquisita uti nunquam posse extra confessionem, sine expressa et spontanea paenitentis venia. Hanc notitiam confessarius quidem medio naturalis communicationis accepit a paenitente, sed eam *ministeriali* potestate et Dei nomine, Dei gerens personam accepit in ipsius foro; unde cognitionem illam humanam naturali modo acceptam, simul ligatam habet eadem ratione qua Deus ipse ligatam in suo foro retinet; eam igitur scit UT DEUS, sicut scripsit S. Thomas, i. e. tamquam Dei minister, neque fas ei est eadem uti prout *humana* est.

29. Neque unquam tam gravis urgensque occurrere potest vel mundi totius necessitas propter quam ipsi sine expressa paenitentis venia, liceret et multo minus obligatio incumberet hanc notitiam humanitus acceptam, subtrahere ligamini divini ministerii quo iugiter investita remanet, ut illi necessitati subveniret: caritas enim, iustitia legalis, vel etiam officium cuiusvis muneris ex iustitia commutativa obligantis, adstringere non potest ad alia media adhibenda, praeter ea quae solis humanis viribus in hominum consortio comparari sive communi sive extraordinaria diligentia possunt. Iamvero ministerio sacramentalis confessionis, per ligamen sigilli notitia illa translata est *extra ambitum humani consortii.*

30. Scio equidem ipsum S. Thomam maxime in *Quodlibeto V*, Art. XIII videri permittere usum illius notitiae per confessionem auditae, ad avertendum periculum in quo versaretur ipse confitens. Atvero 1° si in corpore articuli aliquatenus inclinatum se prodat ad hoc permittendum, praemittit absolutam necessitatem quod « nihil est faciendum in praeiudicium confessionis. Esset autem praeiudicium confessionis, si subditus ab administratione removeretur, propter crimen quod suo praelato confessus est, QUIA PER HOC ALII RETRAHERENTUR A CONFITENDO. Non ergo etc. ». — 2° Idipsum ita aegre permittit ut exigat praeviam monitionem ipsius paenitentis ad postulandam cessionem officii, aliasque omnes possibiles « debitas cautelas » ne « verbo, signo, nutu... facto » in suspicionem peccati auditi in confessione, aliquis devenire possit. — 3° Eadem ratione imo strictiori adhuc exclusione in IV, Dist. XXI, Q. 3, A. 1 in sol. I, ad 1 et ad 4, urget ipsissimam rationem quam paulo superius enuntiavi, etsi aliis verbis. — 4° Tandem inde apparet Angelicum in his nullum dubium iniecisse de indispensabili et absoluta inviolabilitate sigilli, quam ortam propugnabat ex significatione inviolabili sacramenti, sed unice quaesivisse practicum modum eam conciliandi cum malo a communitate avertendo, si unquam in conflictu cum hac necessitate occurreret.

Sed non obstante tanta huius concessionis attenuatione, constat apud omnes non solum in sententia communi theologorum, sed etiam ex sanctionibus Ecclesiae [1] a nonnullis saeculis ab hac laxiori interpretatione recessum esse. Qui sensus catholicus profecto in confirmationem accedit eorum quae superius disputavi.

31. Ceteroquin ut tum antiqua auctorum dissensio, tum hodierna eorum mens in interpretando illo S. Thomae axiomate enucleatius cognoscatur, satis erit conferre Th. Sanchez, *De matr.*, L. III, Disp. XVI; Card. De Lugo, l. c., n. 92 sq.; Ballerini-Palmieri, *Op. mor.*[3] V, 663. Mihi in praesenti sufficiat innuisse id quod in praxi fortasse generatim dici posset: confessario nempe licitum esse usum huius scientiae, 1° quidem exclusive intra ambitum eorum quae spectant ad propriam conscientiam; — 2° etiam extra hunc ambitum, in rebus et actibus externis, dummodo CERTUM SIT omnino abesse periculum sive gravaminis paenitentis determinati, sive, ut nunc audivimus a S. Thoma atque urgetur a Card. De Lugo, ne GENERATIM CONFESSIO FIAT ALIQUATENUS ODIOSA. Prudentius tamen erit quod S. Thomas in fine articuli XIII Quodl. V monuerat, normam scilicet sequi universalem, quam his verbis commendavit P. Claudius Aquaviva, Praepositus Soc. Iesu, anno 1590: « Ita prorsus in omnibus casibus nostri se gerant confessarii, ACSI IN CONFESSIONE NIHIL PENITUS AUDIVISSENT; sibique persuadeant ut humanarum rerum regimen ab hoc sacramento longissime distat, ita debere nullatenus ab eo pendere » [2]

§ VII.

32. S. Thomas, proposita fundamentali ratione quae heic evoluta est, subiungit: « Et praeter hoc, sunt aliae utilitates huius celationis, quia per hoc homines magis ad confessionem attrahuntur, et simplicius eadem peccata confitentur ». Ipse idcirco demonstrationem ex hoc altero medio termino desumptam non censendus est aestimasse decisivam, nisi prima illa fundamentali praesupposita, quam reapse proponit tamquam « de necessitate Sacramenti », eo quod inviolabilitatem sigilli « oportet in Sacramento Paenitentiae significari ».

33. E contra Card. De Lugo cum Suarez et aliis, uti superius innui, hanc Angelici rationem *congruenter* tantum demonstrare dicunt, conclu-

[1] Decretum Clementis VIII, d. 26 Maii 1594. Propositio damnata ab Innocentio XI, d. 18 Nov. 1682. Cfr. S. ALPHONSI *Th. mor.* Lib. VI, n. 656, 657.

[2] *Instit. S. I.*, Edit. Florent., 1893, III, pag. 352.

sionemque unice et exclusive deduci *necessariam* contendunt ex illa finis frustratione omnino removenda relate ad omne vel enormissimum peccatum.

34. Verum huic demonstrationis methodo ab his DD. adhibitae duplex occurrit animadversio: PRIMA: cardo argumenti S. Thomae consistit in ostendendo inviolabilitatem sigilli, exercitio Sacramenti significari. Iamvero factum huius significationis nequit negari, uti supra ostensum est; proinde revera non assequor quomodo religio significationi Sacramenti stricte debita, possit dici « ex congruentia quadam morali » solummodo requirere, non vero ex rigorosa obligationis moralis necessitate OMNINO EXIGERE sigilli inviolabilitatem.

35. ALTERA ANIMADVERSIO: neque adversariorum argumentum ex necessitate probat conclusionem, nisi aliunde iam demonstratum assumatur nunquam licere sigilli infractionem, ne in casu quidem summi damni avertendi sive ab ipso paenitente, sive a republica tota. Sane si hoc non fuerit ALIUNDE probatum, difficulter ostenditur aversionem quam pateretur paenitens reus enormis et occultissimi peccati, ad id in sacramentali confessione prodendum, ex eo quod sciret posse idipsum, imo debere revelari a confessario; nequit, inquam, ostendi aversionem hanc fore rationabilem:[1] quod ostendi deberet ut valeret hoc argumentum *ab absurdo* deductum ex fine intento a Christo D. in praecipiendo universaliter de necessitate medii confessionem cuiuslibet peccati mortalis. Propterea S. Thomas, antequam se converteret ad argumentum desumptum ex fine et « utilitate » confessionis divinitus praescriptae, fundamentalem in primo argumento constituit sigilli inviolabilis necessitatem ex religione debita significationi sacramenti in facto collati. Ex qua iam inducta religionis obligatione indispensabili, sequitur violationem sigilli intrinsecus esse malam, indeque prohiberi semper et pro semper, in materia quae nullam prorsus patitur exceptionem: nunquam enim, ne ad summum quidem malum physicum avertendum, perpetrare licet reale huiusmodi sacrilegium [2].

[1] Nimirum in dicta hypothesi, paenitens, reus sciret seipsum obligari ad revelationem quae confessario licita fieret eo quod ab ipso culpabiliter omissa fuisset; sibi igitur imputare deberet revelationem a confessario pera ctam, ideoque irrationabiliter eam improbaret.

[2] Ad omnem possibilem aequivocationem removendam, notare iuvat in praesenti non eo sensu agi de sacrilegio reali, quo res sacrae permanenter exsistentes in sua physica realitate, uti v. gr. calix consecratus, sacrum oleum, imo ipsae species eucharisticae, dicerentur non posse unquam sine peccato, usu aliquo profano adhiberi. Id enim non esset verum, uti constat.

Unde eadem ratione sequitur iterum quod superius animadverti: revelatio confessionis absque venia paenitentis, in nullo omnino casu praesumi posset, quia in nullo casu paenitens praesumi posset irrationabiliter invitus.

36. Ceteroquin argumentum illud subsidiarium, sensu explicato intellectum, egregie evolvitur a Suarez, l. c. atque a Card. De Lugo brevius resumitur l. c., n. 4. Atque eadem praesupposita religionis significationis sacramentalis inviolabilitate, conclusionem universalem et exclusivam habet argumentum propositum a R. P. Vermeersch in *Theologia morali* (1923) III, n. 506. Nam ipso fatente, huiusmodi argumentum « a S. Thoma non dissentit » ideoque huius argumentum fundamentale saltem supponit, sin etiam includit.

§ VIII.

37. Ex evoluto argumento facile intelligitur quomodo summus legislator in Ecclesia, ius hoc divinum tum declarando, tum humana sua auctoritate et prohibitione confirmando, in canone 890 § 1 novi Codicis, sancire potuerit forma universali et prorsus exclusiva: « Omnino prohibitus est confessario usus scientiae ex confessione acquisitae cum gravamine paenitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo ».

38. Sane tam late patere debet huiusce usus omnimoda prohibitio, quam late patet strictum ius paenitentis religione Sacramenti firmatum, ne extra Dei eiusque propriae conscientiae forum transferatur materia sigilli. Iamvero extensio illius stricti iuris determinatur non solum ex ipsa huius materiae revelatione sed etiam ex *periculo* eiusdem revelationis: hoc autem arceri omnino debet, non solum sicut arceri debet quodcumque graviter peccandi periculum, sed praecipue relate ad ordinem communitatis et ad tutelam huiusce instituti divini, in tota latitudine utilitatis eius, nedum utilitatis solius paenitentis particularis de quo agitur. Ergo prohibitio huius canonis in virtute legis divinae, fertur non solum ex praesumptione *facti*, sed maxime ex praesumptione *periculi*. Imo eadem ratione plene intelligitur vis et opportunitas aliarum sanctionum sive Codicis ipsius, in re praesenti, sive S. Sedis in aliis Instructionibus, uti v. gr. S. Officii 9 Iunii 1915. Haec profecto quamvis agat de materia quae directe non cadat sub lege sigilli sacramentalis,

Atvero in casu praesenti agitur de *iure* secreti commissi, significato per actum transitorium confessionis sacramentalis et consequenter investito ea ipsa significatione sacra, ita ut semper et pro semper violari nequeat.

abusus quosdam *stricte prohibet ex praesumptione periculi;* atque absonum esset vim eius obligandi ideo detrectare quia in Codice non fuerit speciatim innovata: potestas enim a qua processit, sicut omnis potestas iudicialis Congregationis S. Officii, generatim praeservata intelligitur in Codice, ubi non fuerit speciatim et expresse revocata.

39. Ad extensionem illius iuris determinandam *insuper* inservit relatio *ad gravamen paenitentis*, sicuti aperte declaratur in recitato canone, ita ut periculo revelationis etiam excluso, cavendum sit a quovis rationabili vel irrationabili paenitentis gravamine; nunquam enim, uti dictum est, *praesumere* licet eius venia, sed expressa et spontanea in facto requiritur. Quod intelligi debet, iterum, non tantum de illo individuo paenitente de quo in casu particulari agitur, sed de quovis paenitente indeterminate spectato: ne scilicet ipsa confessio gravior et magis molesta cuicumque evadere possit, si sciverit licitum aliquando fore scientiae illius usum.

Qua in re tandem ratio haberi debet scandali sive mirationis fidelium, qui generatim solent rigorosissimam exigere et praesupponere interpretationem legis sigilli.

40. Quae omnia et singula si sedulo perpendantur, facilem praebent explicationem cuiusvis casus difficilioris de quo ne hodie quidem Doctores defuerunt qui dubitarent num sub lege sigilli comprehenderetur: uti v. gr. casus (si in veritate occurrerit, quod valde difficile est), de notitia ex vera confessione acquisita, vini veneno infecti, ad Missam adhibendi [1]; casus intentionis mere internae ante confessionem habitae favendi paenitenti alicui, ex cuius confessione subinde resciatur indignitas relate ad eumdem favorem [2].

Sed haec omnia pertinent ad theologiae moralis applicationem, cui fundamentum dogmaticum praebetur argumento a S. Thoma proposito. De quo solo disserere in hac nota volui.

Guillelmus Arendt S. I.

[1] Cfr. Card. D'Annibale, *Summula* [3], III, 359, (14); 363, (58) (61), quem confutavit P. Bucceroni, *Casus* [5], II, n. 136, 5.

[2] Berardi Aemil., *Praxis* [3], IV, n. 591, VII, qui confutatur a Lehmkuhl, *Th. mor.* [11], II, 601, not. 1; in editionibus anterioribus, II, 468.

Sententia Suarezii de essentia sacrosancti sacrificii Missae.

Cum nimis contracta expositione difficillimum sit assequi plenam et accuratam cognitionem sententiae Suarezii de essentia sacrosancti sacrificii Missae, ideo operae pretium me facturum existimavi, si eam multo fusius enarravero quam fieri solet in manualibus theologicis. Est enim haec sententia longiori consideratione dignissima, tum quia eam Suarezius profunda et effusa disputatione exposuit, tum quia in solvenda quaestione presse inhaeret vestigiis Sancti Thomae. In huius expositionis textu loquar ex persona Suarezii, non tamen semper eiusdem verbis; ad calcem vero elucidationes subiciam, quae ad rectam textus intellegentiam necessariae visae fuerint. Enarrationem expedit nos ab ovo incipere, ut luculentius appareat quali nexu variae expositionis partes inter se contineantur; ideoque non putavi abstinendum ab iis quoque notionibus ex Suarezio exponendis, quae ab ipso communiter cum aliis theologis admittuntur.

Sacrificii nomine ex sacrae Scripturae usu designatur *lato sensu* quodlibet opus bonum sive internum sive externum in honorem Dei peractum. Hoc vero loco significatio vocabuli accipitur *sensu proprio,* quo nempe externa et sensibili actione res aliqua ita Deo offertur ut in eius honorem aliquo modo immutetur. Hac definitione traditur *tantum* nominis significatio ut procedere possit expositio. Sacrificium proprio sensu intellectum significat proprium actum sacerdotis.

Quamvis ratio sacrificii diversa sit a ratione sacramenti, ambo tamen constituta sunt in genere rei sacrae, cum hoc discrimine quod, dum sacramentum immediate significat sanctificationem hominum, sacrificium immediate significat supremum Dei cultum. Etenim sacrificium est signum, quo homo animi sui sensus erga Deum exterius manifestat. Haec autem significatio non est actui sacrificandi connaturalis; nam v. g. occisio animalis non fit necessario ad colendum Deum; inde sequitur sacrificium esse signum ad placitum et ex institutione (d. 73, s. 1). Cum ergo sacrificium sit signum externum internae devotionis hominis erga Deum, sequitur aliquam significationem *moralem* pertinere ad essentiam sacrificii. *Mystica* vero significatio non necessario cohaeret cum ratione primaria sacrificii: nam aliqua actio externa or-

dinari potest ad significandum cultum Dei, quamvis in ea non habeatur ulla alicuius mysterii repraesentatio. Proinde verum posset esse aliquod sacrificium, in quo nulla insinuaretur significatio de morte Christi. Re tamen vera, ut docet S. Thomas cum S. Augustino ex S. Paulo, sacrificia Veteris Testamenti erant quaedam imagines sacrificii cruenti Crucis, et hoc ipsum certissimum est de sacrosancto Missae sacrificio (s. 2). Quoniam, ut dictum est, sacrificia sunt signa ad arbitrium electa, humana auctoritate institui possunt, nisi eorum institutio alicubi Deo reservata fuit, uti apud iudaeos et christianos. Nec obstat quod donatio proprie dicta inter homines requirit acceptationem illius cui donatio fit; nam quemadmodum votum validum est, quamvis eius acceptatio non fuerit a Deo specialiter revelata, sic sacrificium *per se* institui posset auctoritate humana, quamvis eius acceptatio a Deo non fuisset specialiter significata (s. 3). Si contingeret aliquos homines tam solitariam vitam ducere, ut nullius reipublicae membra essent, unicuique liberum esset proprio arbitrio eligere signa externa ad colendum Deum; item si potestas publica de sacrificiis nihil statuisset; sed in republica humana bene instituta legitima sacrificia determinanda sunt ab auctoritate publica [1]. Haec de significatione sacrificii. Ad actionem sacrificii quod attinet, haec distinguenda est a ceteris actibus divini cultus, qui non habent materiam permanentem, ut v. g. oratio, genuflexio; verum minime sufficit ut actio sacrificandi habeat materiam permanentem et referatur in Deum tamquam in ultimum finem (omnibus enim actibus bonis commune est ut *ultimo* fiant in honorem Dei); sed requiritur insuper ut res in sacrificio oblata *immediate* Deo detur. Hoc locum non habebat in decimis mosaicis, quae offerebantur quidem intuitu Dei, *immediate* tamen solis ministris dabantur. Unde in sacrificio ex parte materiae duo sunt consideranda: *res* quae offertur et *actio* per quam offertur. Ut haec duo explicentur, hoc sedulo notandum est: Non omnis oblatio Deo immediate facta dicitur sacrificium, sed sola illa, quae fit per aliquam immutationem rei oblatae, circa quam necesse est aliquid sacrum fieri, quando *proprie* sacrificatur. Sumitur haec conclusio ex D. Thoma (II-II, q. 85, a. 5, ad 3^{m}), qui distinguit duplicem obla-

[1] Ex mente Suarezii dicendum videtur etiam *tunc* posse homines *privatim* offerre illa sacrificia, quae unicuique placuerint, supponendo nullam adesse prohibitionem sacrificia privata pro suo arbitratu instituendi. Nam, ut bene ait Vasquez, sacrificium natura sua non postulat signa legitime instituta aut ministrum legitimum (*De Euchar.* d. 220, c. 3, n. 19). Sed talia sacrificia *privata* non essent ex mente Suarezii sacrificia in propria et usitata significatione, quae requirit ex eius sententia publicum et legitimum ministrum.

tionem Deo factam: alia est oblatio simplex, quae *improprie* sacrificium dicitur, et in qua circa rem Deo oblatam nihil sacri fit; alia vero est oblatio in qua aliquid sacrum fit circa rem quae Deo offertur, et haec *proprie* dicitur sacrificium. Ait enim Aquinas: *Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit.* Debet ergo actio sacrificandi esse consecrativa aliquo modo rei oblatae et immutativa eius, ac proinde debet eam saltem moraliter immutare [1]. Quid autem sit illud quod fieri debeat, S. Thomas nulla definitione seu descriptione declarat, sed tantum quibusdam exemplis docet: *Sicut quod animalia occidebantur, et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur, et benedicitur* (l. c.). Inde recte infertur ex mente S. Thomae haec conclusio: *Ad rationem sacrificii, ut sic, sufficit oblatio, quacumque ratione in ea aliquid sacrum fiat circa rem oblatam* (d. 74, s. 2, n. 15). [Eandem doctrinam Suarezius iterum inculcat d. 75, s. 5, n. 7 ubi solvens aliquam obiectionem sic statuit:] « Posset sacrificari agnus absque immutatione reali et physica, si aliquid aliud sacrum circa illum fieret, quo censeretur manere moraliter sanctificatus, et ad sacros usus deputatus; nam, ut supra dixi, non est de absoluta ratione sacrificii realis immutatio seu destructio alicuius materiae oblatae... et ipsum nomen *sacrificium* solum postulat, ut circa rem oblatam fiat aliquid sacrum, quo divina excellentia recognosci possit; quod non re-

[1] Non recedit Suarezius a doctrina S. Thomae constituendo essentiam sacrificii in aliqua mutatione rei oblatae. Nam cum circa rem oblatam aliqua actio exerceetur, ut requirit Aquinas, necessario inducitur aliqua mutatio in re oblata, quoniam actio vera non potest non habere verum effectum. Sufficit autem in doctrina Suarezii ut immutatio sit moralis, quod congruit doctrinae Angelici, qui inter exempla actionis sacrificalis citat benedictionem panis. Dum Suarezius nititur in hoc textu: *Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit* (II-II, q. 85, a. 3, ad 3^{m}); Lugo utitur hoc textu: *Si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debet,* CONSUMENDUM, *et oblatio est et sacrificium* (II-II, q. 86, a. 1, c.). Inde hic concludit ex mente S. Thomae destructionem aliquam rei oblatae requiri (*De Euchar.*, d. 19, s. 1, n. 7), et ex contextu apparet intellegi *physicam*; nam mutationem moralem reicit ut insufficientem. Sed admitti non potest S. Thomam sibi contradixisse in duabus quaestionibus immediate vicinis. Ad solutionem difficultatis, quam nec Suarez nec Lugo tangit, sufficit haec consideratio: Immutatio, quae resultat ex actione exercita circa rem oblatam, fieri nequit sine aliqua consumptione. Sic v. g. si in aliquo sacrificio actio sacrificalis consistit in rei oblatae benedictione, mutatio inducta per benedictionem non fiet sine consumptione prioris status (profani).

Si quis obicit aegre admitti posse definitionem Suarezii, quae a vulgari notione sacrificii adeo abhorret, respondetur eam non posse displicere iis, qui amplectuntur doctrinam S. Thomae. — Eadem definitio apud Card. Tole-

pugnat alio modo fieri quam per realem immutationem ». — Quidam inutiliter distinxerunt in sacrificio triplicem actionem: aliam consecrativam, aliam immutativam seu consumptivam, et aliam quae sit ipsa oblatio. Sed consumptio per usum sacerdotis aut populi non erat communis omnibus sacrificiis Veteris Testamenti, ac proinde ad essentiam sacrificii, ut sic, pertinere nequit. Actio, qua res oblata aliquo modo mutatur, est sufficiens ad rationem sacrificii. Haec autem re vera eadem est atque actio consecrativa, qua aliquid sacrum fit circa rem oblatam, quae exinde sacra efficitur ac sic immutatur. Tandem eadem sacra immutatio, quatenus per eam res oblata usui naturali subtrahitur Deoque dicatur, est ipsamet oblatio, quae non debet necessario fieri actione expressa et distincta. His ergo tribus vocibus: *consecratio, immutatio, oblatio*, una eademque actio significatur sub diversis respectibus (d. 75, s. 5).

Ex variis disputatis haec eruitur definitio sacrificii proprie dicti per partes physicas: Sacrificium est oblatio facta Deo per immutationem alicuius rei in signum legitime institutum divinae excellentiae et reverentiae. Ultimis verbis distinguitur verum sacrificium a falso, quod aut falsis diis aut animo ficto offertur. Definitio per partes metaphysicas haec esse potest: Sacrificium est signum sensibile ad di-

tum († 1596) in opere posthumo *In Summam... Enarratio*, Romae, 1869-1870, t. IV, pag. 310, quamvis eam parum feliciter applicet sacrosancto sacrificio Missae pag. 339 sq. Ad essentiam sacrificii, ut sic, requirit tantum aliquam mutationem rei oblatae, at in Missa eam reponit in mutatione panis et vini in corpus et sanguinem Christi, dein in fractione hostiae, qua censet sacrificium perfici.

Definitio sacrificii, quam tradit Suarezius, non alio fundamento nititur quam auctoritate S. Thomae, uti luculenter patet d. 75, s. 5, n. 5. Quae postea eadem sectione asseruntur de sacrificio Melchisedech et de panibus propositionis, valent solummodo ad solvendam obiectionem, quae ex veteribus sacrificiis moveri posset. Ex doctrina S. Thomae, quam sequitur Suarez, potest actio sacrificalis consistere in occisione et combustione, sed ab iis hae actiones considerantur non ut destructivae, sed ut immutativae rei oblatae, ut patet ex definitione quam tradunt sacrificii in genere, quae superius allata est.

Neque errat Suarezius intellegendo definitionem sacrificii a S. Thoma positam etiam de sacrificio propitiatorio, uti ostendit applicando eam postea sacrificio Missae. Non errat, inquam; nam haec est certissime Angelici doctrina. Ubi enim postea quaerit in III^a^ parte Summae num passio Christi operata sit per modum sacrificii, hanc praemittit definitionem sacrificii propitiatorii: « Respondeo dicendum quod *sacrificium proprie dicitur aliquid factum* in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum » III^a^ q. 48, a. 3, c. — Prorsus diversam definitionem praemisisset, si essentiam sacrificii propitiatorii reposuisset in destructione physica rei oblatae, quatenus est destructio.

vinam excellentiam et cultum illi debitum immediate significandum impositum per alicuius rei immutationem (s. 6).

[Dilucidata notione sacrificii proprie dicti, et interpositis variis quaesitis, Suarez aggreditur tractationem de essentia sacrificii eucharistici.]

In disputatione de essentiali actione sacrificii Missae considerari debent tum obiectum actionis sacrificalis, tum haec ipsa actio.

Obiectum actionis sacrificalis non est Christus prout exsistit in propria specie, nam ita consideratus nullo modo est materia sacrificii. Etenim Christus prout in propria specie exsistit in caelo, nullam accipit mutationem per actionem, qua in Missa sacrificatur; deinde in liturgia eucharistica nulla est actio, quae versatur circa Christum in propria specie exsistentem. Nam actiones, quae fiunt in altari, non attingunt nisi Christum sub speciebus manentem; et ipsa consecratio non est actio, quae Christum aliunde adducat, ut sub speciebus illum constituat. Hic notetur discrimen quod sacrificium sensibile ab insensibili secernit. In sacrificio enim sensibili, ipsa materia debet esse sensibilis. Christus autem in propria specie non est nobis sensibilis; non ergo offertur in altari prout in caelo exsistit, sed prout speciebus eucharisticis subest. Sequitur sacrificium Missae esse idem in re oblata cum sacrificio Crucis; nam individuum est substantialiter idem, quamvis diversis temporibus exsistat vel sub diversis speciebus (d. 75, s. 1). — Essentia sacrificii eucharistici reponenda non est in oblatione, quae consecrationem antecedit. Haec enim sententia pugnat cum sacra Liturgia iuxta quam hostia et calix *iam* oblata vocantur *sacrificium* (*tuo sancto nomini*) *praeparatum*; nondum ergo est tunc sacrificium peractum. Dein per illam oblationem nihil fit circa rem oblatam, praeter actionem elevandi hostiam et calicem, eaque consignandi, quae tamen mere accidentalia sunt, nam illaesa validitate sacrificii quandoque licite omitti possunt. Neque oblatio consecrationem subsequens pertinet ad essentiam sacrificii eucharistici, praeter alias rationes, tum quia per eam nihil sacri fit circa rem oblatam [1], tum quia haec sententia pugnat cum dictis sanctorum Patrum. Nec fractio hostiae et

[1] Obici non debet in hac oblatione simul fieri signa crucis super oblata, ac proinde hic reperiri posse essentiam sacrificii. Nam, ut ait S. Thomas, cruce-signationes super oblata post consecrationem non habent vim benedictionis (III, q. 83, a. 5, ad 4^{m}). Et re vera non decet sacerdotem benedicere corpus et sanguinem Christi; nec supponi potest benedictionem dari speciebus panis et vini, quae iam satis consecratae sunt per praesentiam Christi.

mixtio particulae eius cum specie vini ad essentiam sacrificii pertinet. Quamvis enim fractio apta sit ex S. Thoma (II-II, q. 85) ad constituendum sacrificium, haec tamen non fuit ad hoc electa a Christo [1]; nam neque in omnibus Liturgiis usurpatur, et sine damno sacrificii omittitur, si casu hostia in calicem incidisset (s. 3).

Consecratio non est aliquid praevium ad sacrificium, sed est sacrificio omnino intrinseca et essentialis. Haec tamen sententia non potest pura ratione convinci ex sola rei natura, quia ratio sacrificii ex institutione pendet, haec autem multis modis fieri potuisset (s. 4). In consecratione sola reperiri potest tota essentia sacrificii Missae; nam in ea potest fundari tota significatio tam mystica quam moralis ad sacrificium sufficiens. Continet enim repraesentationem mortis Christi, quatenus vi verborum corpus et sanguis separatim consecrantur, et etiam fieri potest in agnitionem supremi cultus Dei debiti. Sumptionem non pertinere ad essentiam sacrificii Missae verosimilius est, non tamen certum, quia voluntas Christi non est in hac re satis nota nobis; neque ex Scriptura, neque ex Traditione potest satis liquido colligi. De S. Thomae sententia ambigi nequit, cum dicat Eucharistiam habere rationem sacrificii in quantum offertur, sacramenti vero in quantum sumitur (III, q. 79, a. 5), et commentans caeremonias Missae scribat: « petit (sacerdos) hoc sacrificium *peractum* esse Deo acceptum, cum dicit: *Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris* » (q. 83, a. 4). Etiam sancti Patres consecratione contenti videntur ad explicandam huius sacrificii rationem [2]. Certe sumptio non est de es-

[1] Eodem modo solvitur obiectio quam Vasquez (*De Eucharistia* d. CCXX, c. 3, n. 29) tacite movet contra doctrinam Suarezii ex asserta ab eodem sufficientia immutationis moralis ad essentiam sacrificii: Sequeretur eum, qui in sacerdotem consecratur, et templum etiam cum benedicitur aut consecratur, et calicem similiter immolari et sacrificari, cum aliquid sacrum circa haec omnia fiat. Obiectio similis apud Lugonem (*De Eucharistia* d. XIX, s. 4, n. 53). — Respondetur in allatis exemplis deesse institutionem; quae responsio omnibus sufficere debet, et multo magis iis, qui essentiam Missae reponunt in aliqua destructione. Nam defectus institutionis similiter causa est cur in altaribus nostris unum tantum offeratur sacrificium, dum simul duo aut plures cerei ibidem in honorem Dei consumuntur.

[2] Obicienti sumptionem esse de essentia sacrificii Missae, quia per eam hostia consumitur, respondet Suarez (d. 75, s. 5, n. 6) hoc esse singulare et excellens in hoc sacrificio quod per se primo est potius propter efficiendum quam propter destruendum. — Ex hoc tamen minime sequitur Suarezium reposuisse essentiam Missae in productione praesentiae Eucharisticae, quatenus est productio. Notandum enim consecrationem esse actionem virtualiter duplicem, productionem nempe praesentiae Christi eiusque sub speciebus

sentia sacrificii, ut sic; nam sumptio non fiebat in omnibus sacrificiis Veteris Testamenti. At, licet sumptio non pertineat ad Missae essentiam, haec tamen dicit ordinem ad sumptionem, quia, licet per se primo sit propter cultum divinum, consequenter etiam institutum est ut Eucharistia sit animarum cibus (s. 5).

Non unius sed utriusque speciei consecratio pertinet ad essentiam sacrificii Missae. Sane potuisset Deus constituere essentiam sacrificii Missae in consecratione unius speciei tantum, idque vel ratione mutationis panis aut vini in Dei honorem factae, vel ratione termini sub speciebus constituti, et hoc dupliciter: vel praecise propter ipsum, vel simul propter repraesentationem alterius realis mactationis; in horum enim quolibet ratio sacrificii reperiri potest. Verum hic quaerendum non est quid Deus instituere potuisset, sed quid re vera instituerit. Porro certum est mutationem illam panis et vini, quae in consecratione fit, non esse per se primo intentam; nam tale sacrificium foret imperfectum ex parte rei oblatae. Consecratio autem habet rationem sacrificii sub ratione mysticae mactationis, ac separationis corporis et sanguinis Christi ex vi verborum, totumque hoc ad essentiam huius sacrificii pertinet. Nam hoc mysterium ita est sacrificium incruentum ut esse debeat repraesentatio cruenti sacrificii iuxta Novum Testamentum et Traditionem; unde quidquid est de ratione huius expressae repraesentationis, etiam erit de essentia huius sacrificii. Iam vero ut habeatur expressa repraesentatio cruenti sacrificii Christi, requiritur utriusque speciei consecratio; nam licet in unius speciei consecratione reperiri possit aliqualis repraesentatio mortis Christi, tamen quia « corpus » de se non magis significat « mortuum » quam « vivum », expressa repraesentatio passionis Christi nequit haberi sine separata consecratione corporis et sanguinis, quae est imago vivida separationis factae in morte Domini. [1] Idem fere dicendum de consecratione sanguinis per se sumpta; nam sanguis potest esse in venis et extra illas; unde sola illius consecratio non repraesentat sanguinem ut separatum a corpore. Requiritur ergo utriusque speciei separata consecratio ut habeatur ex-

collocationem. In hac verificatur definitio sacrificii superius relata iuxta S. Thomam: « Circa res Deo oblatas aliquid fit ». Consecrationem esse actionem virtualiter duplicem aliis verbis insinuat ipse Suarez d. 75, s. 6, n. 13.

[1] Neque obstat quod caro et sanguis non physice, sed apparenter tantum in Missa separantur. Nam ad rationem repraesentationis seu commemorationis mortis Christi sufficit haec apparentia, quae rei memoriam efficaciter excitat, quemadmodum effectus commemorationis ope picturae vel imaginis sculptae haberi potest.

pressa repraesentatio passionis, atque adeo mystica mactatio. Praeterea sacrificium passive spectatum consistit in *fieri*, minime vero in *facto esse.* [1] Sacrificium enim non est aliquis *status*, sed *actio* vel *passio*, prout consideratur vel ut peractum a sacrificatore, vel ut afficiens rem oblatam. Unde etiam si in una specie reperiretur repraesentatio expressa Christi *mortui*, non haberetur repraesentatio Christi *morientis;* at vero cum sanguis statim post corpus separatim consecratur, repraesentatur effusio sanguinis et consequenter separatio animae a corpore, et sic in imagine commemoratur Christus *moriens.* Sequitur proprium effectum huius sacrificii non dari donec utriusque speciei consecratio perfecta fuerit, nec proinde posse unam sine altera consecrari. Inversio tamen ordinis in consecratione specierum non videtur tollere essentiam sacrificii Missae, cum tunc etiam salva sit praedicta significatio seu mactatio mystica, quamvis panis non possit post vinum sine gravi reatu consecrari.

Attamen mystica mactatio seu significatio, quae oritur e separata consecratione corporis et sanguinis Christi, cuius mors ita repraesentatur, minime sufficit ad essentiam sacrificii Missae constituendam. Nam vera sacrificatio non potest consistere in significatione, sed ad illam, ut docet S. Thomas, requiritur aliqua actio sacra circa rem quae Deo offertur. Iam vero in ritu consecrationis non reperitur alia actio, quae possit esse sacrificalis, praeter actionem qua Christus ponitur sub speciebus eucharisticis. Ergo in sola consecratione, quatenus per eam Christus sub speciebus panis et vini collocatur, verificatur definitio sacrificii a S. Thoma proposita. Quatenus vero separatim consecrantur corpus et sanguis, habetur repraesentatio separationis corporis et sanguinis, quae facta est in passione Christi, et sic Missa non est tantummodo repraesentatio, sed est sacrificium repraesentans mortem Christi (s. 6).

[Corodinis loco haec addere liceat. In omni composito ex materia et forma substantiali, maius momentum habet forma, quippe quae rei tribuat esse proprium. Idem locum habet in composito metaphysico ex genere et differentia specifica. Sacrificium autem est in genere oblationis, sed a simplici oblatione discriminatur per hoc quod *circa rem Deo oblatam aliquid fit*, uti tradit Suarezius ex Angelico. Proinde sacrificium in suo esse non constituitur per oblationem, cum praesertim

[1] Cum sacrificium iuxta definitionem superius positam consistat in actione, quae aliquam mutationem in rem oblatam inducat, patet sacrificium non durare ultra actionem, qua praedicta mutatio efficitur. Status subsequens est solummodo effectus sacrificii iam peracti.

haec, ut dictum est, implicite fieri possit, sed per actionem qua inducitur mutatio in rem Deo oblatam. Haec enim se habet ut nota specificans respectu oblationis, quae est commune genus complectens oblationem et sacrificium. Haec quidem valent de sacrificio absolute considerato, immo etiam de sacrificio relativo seu repraesentativo, quale est sacrosanctum Missae sacrificium. Ergo in hoc etiam sacrificio maius momentum tribuendum est notae specificanti seu relativitati, ac proinde si quaeritur cur hoc sacrificium divinae Maiestati adeo sit gratum, respondendum est: in primis quia continet repraesentationem seu commemorationem sacrificii, quod Christus Deo in passione obtulit. Haec autem repraesentatio, uti dictum est, exsurgit ex separata consecratione corporis et sanguinis Christi. In sententia enim Suarezii sacrificium absolutum et sacrificium relativum non sunt duae realitates independentes in Missa, sed intimo nexu cohaerent inter se. Nam ubi sacrificium absolutum per verba duplicis consecrationis efficitur, simul adest sacrificium relativum seu sacrificium repraesentans effusionem sanguinis, quae facta est in passione Domini.]

PROSPER SCHEPENS S. I.

De imperfectione positiva.

In opere *Theologiae Moralis Principia - Responsa - Consilia* [1] Rev. P. Vermeersch dicit plurium in dies videri esse sententiam: imperfectionem positivam esse ratione sui peccatum (saltem) leve (n. 423 sq.). Non litigandi causa, quaestio discutitur neque ut controversiae finis imponatur, sed ut theseos et probationis, contra quas dubia solida, imo rationes contrariae fere evincentes esse videntur, scientifica aliqua inquisitio instituatur.

Imperfectio positiva definitur: « Omissio actus, ad quem quis peculiariter invitatur vel etiam (ut quidam volunt) actus qui perspicue omnibus perpensis melior esse cognoscitur » (n. 423). Auctores principales, qui talem imperfectionem dicunt esse ratione sui (leve) pec-

[1] Tom. I: *Theologia Fundamentalis.* Romae, 1922. Vide recensionem infra p. 129.

catum, in fine n. 423 afferuntur; an his auctor se ipsum adnumerare velit, non clare apparet; certo favet huic sententiae. Sententia a cl. auctore praecipue his argumentis fulcitur. *Primo.* Relate ad Deum defectus reverentiae, fiduciae, gratitudinis est peccatum (saltem) veniale. Iam vero deliberatus neglectus specialis invitationis divinae est talis defectus; hinc etiam dici debet veniale peccatum (cf. n. 423, pag. 379). *Secundo.* Ordinata caritas erga propriam personam (sub peccato) exigit, ne quis sibi ipsi circa beatitudinem finalem damnosus sit. « Sed qui occasionem certam maioris perfectionis et beatitudinis deliberate neglegit,... sibi damnosus dicendus est » modo exposito. Ergo peccat contra ordinatam sui ipsius caritatem (cf. n. 423, pag. 379). *Tertio.* Actio deliberata, quae nequit esse rationabilis, est « necessario peccaminosa, cum Deus totum usum rationis sanciat ». Atqui « comparativa electio rei minus bonae nequit esse rationabilis »; nam « excusatio nimiae difficultatis, rei incertae tollitur, quando specialis habetur invitatio Dei, vel quando res manifesto melior mihi adest » (l. c., pag. 380). Ergo talis comparatio electio rei minus bonae seu, quod idem est, imperfectio positiva est necessario peccaminosa.

Per modum confirmationis additur, quod rationes, quibus defensores sententiae oppositae imperfectiones positivas saepius *aliunde* evadere peccata levia ostendant, dicantur chimaericae, nisi velint admittere esse *ratione sui* aliquam individualem obligationem « sequendi quod clarissime melius est vel quod Deus clare faciendum inspirat » (n. 424).

Iam vero haec ultima argumentatio nil evincit. Supposito, quod illae rationes de facto carent solido fundamento, tunc missae fiant simul cum omnibus minis, timoribus, peccatis, quae labili et futili huic fundamento superstruuntur. At etiam obligatione illa individuali non admissa, maiore ex parte rationes illae minime sunt chimaericae. Ut de ratione principali hoc probetur: prava intentio etiam omissionem actus, ratione sui nullo modo praescripti, inficere et peccaminosam reddere potest, scl. ratione motus interni, quo voluntas inordinate et peccaminose alicui rei adhaeret et in quo prava intentio consistit et ex quo deliberata illa omissio procedit. Hic motus internus etiam *omissionem* deliberatam inficit, respective corrumpit, praescindendo prorsus ab hoc, utrum actus omissus ratione sui cadat sub praecepto necne.

Auctores quod attinet, qui obligationem aliquam individualem statuant invitationis positivae acceptandae et consequenter asserant peccaminositatem non-acceptationis, addendum est: Protestantes quoque passim hanc doctrinam proponere. Qui si negant differentiam inter

praecepta et consilia, hoc non ideo faciunt, quia praeceptum et consilium ratione sui et in abstracto conceptu non differre censent, sed primo, quia secundum ipsos Dei voluntas circa quemlibet hominem singularem est *una*, de facto non habens illam distinctionem voluntatis praeceptivae et mere suasivae; secundo, quia ex altera parte voluntas hominis, ut sit recta, debet esse una cum Dei voluntate. Inde deducunt omnem hominem eo ipso, quod in casu particulari secundum suam conscientiam iudicet hoc vel illud esse circa ipsum Dei voluntatem, teneri etiam sub peccato ad voluntatem illam exsequendam. Aliquando idem derivare contendunt ex caritate Deo sub peccato debita, asserentes caritatem nescire distinctionem inter voluntatem praeceptivam et suasivam; ideo eo ipso, quod Deus aliquid quocumque modo velit, amantem sub culpa ligari ad illud praestandum [1].

Licet Protestantes alia via ingrediantur et alias rationes afferant, tamen in idem tendunt atque de obligatione individuali circa quamlibet positivam Dei voluntatem eandem doctrinam statuunt atque respectivi illi auctores catholici. Sane inde non sequitur thesim utrisque communem esse falsam, attamen ratio esse potest, cur quis caute et maiore cum circumspectione procedat. Ut tandem ad ipsa catholicorum argumenta discussio procedat, probatione prima asseritur, quemlibet neglectum positivae invitationis divinae continere relate ad Deum, ratione sui, defectum reverentiae, fiduciae, gratitudinis, et ideo, ratione cuiusdam legis generalioris, cui omnis actio humana subordinetur, esse peccaminosum (n. 423, pag. 379).

Duplex, uti notum est (cf. n. 422), haberi potest defectus reverentiae, fiduciae, gratitudinis etc.: *negativus*, qui est mera absentia altioris cuiusvis gradus respectivae virtutis; *positivus*, qui consistit in privatione gradus debiti. Huiusmodi positivus defectus habetur, quando in casu particulari Deus sive ob naturam rei maiorem gradum exigere *debet* sive ob decretum prorsus liberum exigere *vult*. Quaerendum est ergo primo, num non-acceptatio cuiusvis invitationis positivae Dei sit defectus alicuius gradus reverentiae etc. quem Deus *ob naturam rei* exigere debeat. Responsum pendet ab alia quaestione, num in conceptu repugnet: Deum ex una parte hominem ad aliquid positive invitare et simul ex altera parte velle homini, quod directam vel indirectam obligationem sub culpa spectat, libertatem moralem

[1] Cfr. Dr. Chr. E. Luthardt, *Kompendium der theologischen Ethik*. Leipzig, Dörffling u. Franke, 1896, pag. 109 sq., 120 sq., 210 sq.; Dr. Th. Haering, *Das christliche Leben*. Stuttgart, Verl. der Vereinsbuchhandlung. 1914, pag. 268 sq.

intactam relinquere. Talis intrinseca repugnantia hucusque nullo solido argumento probata est; imo si conceptus et notae constitutivae considerantur, potius scientifice evidens esse videtur, quod circa obiectum secus nullo modo praeceptum positiva et individualis invitatio Dei totaliter mere-suasiva nullam contineat repugnantiam in conceptu, et quod ideo recte distinguatur positiva invitatio etiam individualis: alia *praeceptiva* sive directe sive indirecte (consilium praeceptivum) et alia *totaliter mere-suasiva* (consilium purum). Si vero res ita se habet, asseri non potest, quod omnis non-acceptatio invitationis positivae sit denegatio *debitae* reverentiae, fiduciae etc. seu sit defectus *positivus*. Nam si in casu particulari de positiva invitatione mere-suasiva ageretur, ad summum haberetur defectus negativus, et ne de hoc quidem certo constaret.

Restat ergo altera quaestio, num Deus in istis circumstantiis saltem decreto aliquo *libero* acceptationem sub peccato praescribat. Deus sane ita procedere *potest*. Sed « *a posse non valet illatio ad esse* ». Argumentum vero, quo *factum* talis voluntatis Dei *aliunde*, ex fontibus positivis probetur, adhuc desideratur; ideoque talis voluntas interim non est asserenda. Si ulterius urgent, non-acceptationem ex motivo honesto non posse fieri, unde ipsam esse irrationabilem et necessario peccaminosam, de hac instantia infra sermo erit.

Secundum argumentum ex eo procedit, quod caritate personae propriae debita homo sub peccato prohibeatur, quominus circa finem ultimum sibi damnosus sit. Quod assertum, si recte distinguitur, absque dubio valet; scl. ex lege caritatis quivis sub peccato tenetur, ne finem ultimum *reiciat* neve *temere periculo amissionis* exponat; praeterea sub peccato quivis tenetur, augmentum beatitudinis finalis, quod certo acquirere potest, etiam de facto acquirere, *si* ad opus, quo augmentum acquiratur, *aliunde* sub peccato iam obligatus est. Sed quemvis *propter ipsum hoc augmentum in se sumptum* ex lege caritatis sub peccato obligari ad illud opus praestandum, praecise probandum est. Interim hoc gratis asseritur, cum de tali et tanto gradu obligatorio caritatis propriae neque ex natura rei neque ex fontibus positivis ullo modo constet.

Tertium argumentum in eo est, quod comparativa electio rei minus bonae nequeat esse rationabilis, ideoque necessario sit peccaminosa, ubicumque specialis invitatio Dei habetur vel res manifesto melior homini adest.

Neque hoc argumentum thesim probat. In quantum obligatio haec sub peccato forte ex natura ipsius specialis et positivae invitationis

Dei petitur, probatio supra iam refutata est. Quod ipsam obligatoriam electionem boni certo melioris spectat, si electio illius boni *aliunde sub peccato* praescripta est, sine dubio sub peccato fieri debet. Si vero his verbis asserere intendunt, rem obiective meliorem iam eo solo, quod melior sit, eligi et magis amari debere, assertum quoad amorem *aestimative maiorem* concedi debet, quoad amorem *effective maiorem* gratis ponitur seu ut probatum supponit quod probandum est. Si instant: huiusmodi electionem rei minus bonae in talibus circumstantiis non posse esse rationabilem et ideo necessario esse peccaminosam: sane electio non esset rationabilis, si res minus bona effective magis amaretur praecise *qua minus bona;* potest vero esse rationabilis et est rationabilis, si res minus bona elegitur non qua minus bona, sed *qua bona*, i. e. *qua veram et honestam bonitatem continens.* In tali electione ratione sui ipsius nil est irrationabile neque quidquam inhonestum, neque positiva et specialis invitatio Dei aufert hanc veram rationem boni honesti. Conceditur tamen, aliunde, maxime ex intentione prava, haberi posse inhonestatem.

Ut inquisitioni finis imponatur: etsi ex una parte habitualis illa animi dispositio et mens qua quis nil praestare velit, nisi ad quod sub peccato obligatur, parum nobilis sit, imo aliunde facile periculosa et peccaminosa evadat, tamen ex altera parte nulla obligatio sub peccato statuenda videtur, nisi solidis et certis argumentis probatur. Ideo severior illa sententia, quae et quatenus imperfectionem positivam, praescindendo ab omni alio fonte, iam ratione sui ipsius peccatum dicit et quae iuxta auctorem « hodie invalescere coepit », potius, donec argumentis solidioribus evincatur, non spargenda, sed obtegenda videtur, ne conscientiae erroneae ansa fiat neve peccata gignat, ubi de obligatione sub peccato nondum constat.

Quae tamen dicta sint salvo meliore iudicio aliorum.

FR. HUERTH S. I.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Bulletin de Philosophie [1].

I. *Histoire de la Philosophie.* — II. *Philosophie spéculative.* — III. *Philosophie apologétique.* — *Mélanges.*

I. — Histoire de la Philosophie.

1. Jusqu'à ces derniers temps, les catholiques ne possédaient pas encore une « Histoire générale de la Philosophie » développée et tenue au courant de l'état actuel de cette discipline. Il y a de bons manuels élémentaires, comme Stœckl, Turner, Blanc, Tredici, mais, excellents comme livres de texte scolaires, ils ne suffisent pas à qui veut faire une étude quelque peu poussée; Gonzalez a d'incontestables mérites, mais il n'est plus au point. Le P. Marcone O. S. B., commença en 1913 une *Historia Philosophiae,* dont deux volumes sur trois ont paru, mais l'auteur, enlevé à son enseignement et préposé au monastère de Montevergine, ne pourra sans doute pas achever son œuvre; d'ailleurs il ne dépassait pas de beaucoup le niveau élémentaire.

C'est donc un événement qui mérite d'être signalé, que l'apparition des *Institutiones Historiae Philosophiae* du P. Frédéric Klimke S. I. [2]. Si le « Gregorianum » n'a pas encore parlé de cet ouvrage, qui lui tient de si près, la cause en est la modestie de l'auteur, qui, chargé de la direction de notre Revue pour la partie philosophique, ne s'est pas occupé d'en faire faire la recension. Et maintenant, hélas ! cette recension doit commencer par l'expression du très amer regret que nous laisse la disparition de cet excellent collègue et infatigable travailleur.

[1] Le lecteur trouvera présentés dans ce Bulletin quelques ouvrages parus au cours des années dernières. Qu'il veuille bien nous en excuser: notre collègue, le P. Klimke, s'était chargé d'en faire la recension; sa maladie, et puis sa mort ont causé ce retard.

[2] Fridericus Klimke S. I., in Pont. Univ. Gregoriana Phil. Lector, *Institutiones Historiae Philosophiae.* Romae, Univ. Greg. et Friburgi Br., Herder, 1923, 2 vol. in-8°, x-388 et 452 pag.

Cette disparition si brusque atteint particulièrement les *Institutiones Historiae Philosophiae*, car la première édition, si consciencieusement élaborée qu'elle fût, n'était encore dans la pensée de l'auteur qu'une ébauche destinée à être complétée, surtout pour la partie, vraiment neuve, qui regarde l'histoire de la philosophie catholique depuis le Moyen Age. Le P. Klimke a exprimé, en quittant ce monde, le désir que son œuvre fût continuée, et laissé des matériaux déjà préparés dans ce but; nous espérons que ce désir pourra se réaliser. Et c'est dans cette pensée que nous voulons ici, après avoir fait connaître la méthode suivie, indiquer quelques améliorations possibles.

L'auteur a pensé surtout, en écrivant ces *Institutiones*, aux étudiants des Universités catholiques; il a voulu leur fournir non seulement un livre de texte, mais encore un bon instrument de travail, les initiant à une étude personnelle des philosophes eux-mêmes et leur facilitant cette étude par des indications utiles: aussi énumère-t-il les éditions des textes et les principaux travaux des historiens et des critiques. Lui-même expose beaucoup plus qu'il ne critique, laissant au cours de philosophie proprement dite le soin de réfuter les erreurs. Il insiste surtout sur le progrès des idées et s'attache à déterminer les notes caractéristiques des diverses époques: de là, avant chaque période, un exposé des circonstances extérieures qui ont alors influé sur la marche des idées, et après, un résumé, parfois long, indiquant le caractère, le développement et les résultats de l'activité philosophique. Ces résumés, qui devront plus que le reste retenir l'attention de l'étudiant, sont complétés par des tableaux synoptiques placés à la fin du volume. Enfin deux index copieux permettent de retrouver facilement les pages où il est question des systèmes et des auteurs étudiés.

La philosophie des temps modernes est étudiée avec un soin spécial, celle qui veut rester fidèle aux principes catholiques comme celle qui s'en écarte; nous signalerons comme particulièrement utiles les pages sur la philosophie allemande après la période des grands systèmes métaphysiques issus de l'idéalisme transcendental; il est très difficile de se reconnaître dans cet entrecroisement de tendances fort diverses et pourtant apparentées entre elles: le P. Klimke met ici au service du lecteur et sa connaissance personnelle des milieux intellectuels allemands, et son goût d'ordre et de clarté.

Il serait assurément facile de signaler, dans un ouvrage de cette envergure, des omissions ou inexactitudes de détail (citons-en quelques-unes, pour montrer qu'ici même on les connaît: la bibliographie française sera à compléter, on s'étonne de n'y pas trouver d'excellents ou-

vrages comme ceux de Tannery, Milhaud, Rivaud, Rodier; certains noms sont altérés: Nicolas de Ortellis, I, 247, est mis pour de Orbellis, Seb. de Conto, I, 275, pour de Couto, Helmont, I, 293, pour van Helmont, Paul Duhem, I, 247, pour Pierre D., Ravaisson-Mollin, II, 107, pour R.-Mollien, Genovese, II, 243, pour Genovesi, etc.; le Fardarella de I, 311, n'est pas autre que le Fardella mentionné, II, 250; les *Disputationes metaphysicae* de Vasquez, simple recueil d'extraits de ses ouvrages, sont présentées, I, 275, comme un ouvrage original; les noms de personnes et de lieux, aux mêmes époques, sont tantôt latinisés, tantôt laissés dans leur langue, tantôt traduits dans une autre langue moderne; les francs-maçons seront difficilement reconnus sous le nom de *latomi;* pourquoi pas *muratores?* etc.), mais ce serait peu utile. Indiquons plutôt ce qui, à notre avis, contribuerait à améliorer l'ouvrage dans sa méthode ou dans son fond.

L'auteur lui-même regrette de n'avoir pu donner qu'une esquisse de l'histoire de la philosophie catholique depuis le XVIIe siècle; il s'est sans doute efforcé, dans sa riche nomenclature de noms, de grouper les auteurs selon les tendances communes; mais ce groupement luimême serait à revoir et le nombre des groupes gagnerait à être réduit; trop d'auteurs, du reste, figurent à deux places différentes et y sont présentés presque dans les mêmes termes. L'exposé des conditions politiques nées de la Révolution française pourrait être abrégé. Une part trop large est faite aux questions d'Apologétique théologique, comme à l'étude de certains documents pontificaux (encyclique « Aeterni Patris », II, 300-306; encyclique « Pascendi », II, 313-316). Quelques suppressions ou abréviations de ce genre permettraient de développer davantage la notice relative à certains auteurs ou mouvements importants, comme Scot (qui n'obtient que quatre pages), Descartes (cinq pages), Reid (quelques lignes), les néo-réalistes américains (Lovejoy, Barton Perry, etc. ne sont même pas nommés), les thomistes italiens du XVIe siècle (Cajetan, Iavelli, Soncinas, le Ferrarais) disparaissent presque à côté de la renaissance espagnole de Salamanque.

Mais surtout une tendance plus synthétique augmenterait la valeur pédagogique du livre. Les Ecoles sont trop morcelées (on crée, pour y loger Raymond Lulle, une « Schola methodi combinatorii », I, 240) et désignées sous des vocables qui pourraient être plus clairs (par ex. Neo-kantianismus realis-metaphysicus, Neo-kantianismus logisticus, Neo-kantianismus phaenomenologicus, Positivismus biologico-evolutionisticus, Positivismus vitalisticus, etc.). Et la synthèse pourrait être accentuée, non seulement dans les expressions et divisions, mais encore

dans le fond des choses, nous voulons dire, dans les jugements de valeur portés sur les hommes et les doctrines. L'auteur se défend de vouloir faire une critique approfondie des systèmes; ses raisons sont bonnes. Mais à juxtaposer ainsi les auteurs et les thèses si diverses qu'ils ont soutenues sur tous les points du vaste champ des spéculations philosophiques, on pourrait donner à penser que tout est également important, ou que tous les systèmes se valent et contribuent dans la même mesure au véritable progrès intellectuel de l'humanité, pourvu qu'ils respectent les thèses qui sont à la base de l'ordre moral. La *philosophia perennis* est sans doute une philosophie, mais non un système: qui veut faire œuvre de science doit en insérer les thèses dans une construction d'ensemble, parfaitement solide, cohérente, harmonieuse; or il s'en faut de beaucoup que toutes les philosophies qui restent d'accord avec le catholicisme atteignent également ce but. Le P. Klimke n'a certes pas méconnu cette vérité importante; sa préférence pour le péripatétisme et son admiration sincère pour la forme spéciale de péripatétisme qu'a défendue S. Thomas sont exprimées en termes énergiques; nous souhaiterions que ce jugement de valeur s'irradiât davantage dans l'ensemble de son œuvre, qui deviendrait ainsi plus encore ce qu'elle est déjà, une splendide démonstration par les faits de la transcendance de la pensée chrétienne.

2. La publication des *Questions de Pierre Jean Olivi sur le Second Livre des Sentences*, jusqu'alors inédites, publication entreprise sur les indications du Cardinal Ehrle, était attendue depuis longtemps. Le premier volume a paru [1]; il contient les questions 1-48 (l'ouvrage en compte 118). C'est une bonne fortune pour les philosophes (tout le recueil est presque exclusivement philosophique); non, comme l'explique lui-même l'éditeur (p. XI), qu'il faille s'attendre à trouver dans ces auteurs de second ordre, restés en si grand nombre inédits, d'importantes vérités à ajouter au patrimoine que nous ont laissé les grands Maîtres. Mais pour l'histoire des idées, pour l'intelligence de certains textes ou de certaines controverses, pour le classememt des opinions, on y puise des renseignements fort utiles.

[1] BERNARDUS JANSEN S. I., *Fr. Petrus Iohannis Olivi O. F. M., Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum.* Volumen I: Quaestiones 1-48. (« Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi », cura PP. Coll. S. Bonav., tom. IV). Ad Aquas Claras (Quaracchi), Typ. Coll. S. Bonav., 1922, in-8°, XIV-10*-763 pag.

Dans ce premier volume ne vient pas encore la thèse fameuse d'Olivi sur le mode d'information du corps par l'âme raisonnable. Mais on y trouve déjà la pensée du docteur sur des points importants : la constitution du continu, la possibilité de l'infini actuel et de la création *ab aeterno*, la distinction d'essence et d'existence, celle de suppôt et de nature, l'individuation, l'universel, la potentialité de la matière, la connaissance angélique. Deux questions surtout sont longuement traitées : celle de la matière spirituelle (Q. 16 ; Olivi y soutient la vieille thèse franciscaine) et celle des raisons séminales (Q. 31 ; l'auteur les nie dans le sens augustinien, au nom même de S. Augustin). Signalons aussi une curieuse dissertation sur l'opinion thomiste de l'unicité des anges dans leurs espèces, ses origines « arabes et juives » et ses « graves dangers pour la foi ».

L'éditeur s'est parfaitement acquitté de sa tâche ; il aide vraiment le lecteur, sans sacrifier la rigueur de la correction textuelle ; il s'excuse d'avoir dû, pour suivre les normes établies pour la collection de Quaracchi, adopter l'orthographe latine moderne : nous l'en féliciterions bien plutôt et souhaiterions que cet usage devînt général, pour la plus grande commodité de ceux à qui sont surtout destinés ces textes.

3. C'est avec une vraie joie que nous avons vu paraître une nouvelle édition « revue et augmentée » de l'excellente étude de M. Gilson sur *le Thomisme* [1]. Depuis que nous avons connu ce livre, nous l'avons souvent indiqué à nos étudiants comme l'une des meilleures introductions à la philosophie de S. Thomas. M. Gilson n'est lui-même ni un thomiste, ni même un péripatéticien, que je sache ; il a étudié S. Thomas avec sympathie, mais sans se faire son disciple. Mais il l'a étudié sérieusement, utilisant les travaux classiques des « spéculatifs », comme Sertillanges, Rousselot, et aussi (ce que les néoscolastiques oublient trop) les contributions si riches des historiens, Mandonnet, De Wulf, Bäumker, Grabmann, Duhem, etc., sans oublier les thèses tendancieuses d'un Picavet ou d'un Durantel. Surtout il a étudié le texte du Docteur Angélique, non pas superficiellement, mais jusqu'à en découvrir la profonde cohérence. Aussi son exposé est-il singulièrement vivant. Il commence par poser « le problème thomiste » (originalité de S. Thomas dans l'usage des matériaux hétérogènes qui

[1] Etienne Gilson, chargé de cours à la Sorbonne, *Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin.* Nouvelle édition revue et augmentée (« Etudes de Philosophie médiévale », I). Paris, Vrin, 1923, in-8°, 239 pag.

couvraient alors le champ philosophique), et termine par un chapitre sur « l'esprit du thomisme ». Il y a des inexactitudes de détail ; mais l'ensemble est d'une remarquable fidélité.

Il est difficile d'indiquer en quoi cette nouvelle édition diffère de l'ancienne (1920); les retouches sont nombreuses et disséminées un peu partout. Outre celles des chapitres premier et dernier, dont nous venons de donner les titres, nous avons remarqué celles du Chap. XI : « L'intellect et la connaissance rationnelle ». Nous y cherchions un complément à la rédaction primitive sur l'opération de l'intellect agent et le rôle du phantasme. Avouons n'y avoir pas encore trouvé la précision espérée. Il est répété encore que « les phantasmes, nécessairement requis pour que la connaissance intellectuelle soit possible, n'en constituent cependant que la matière et lui servent, pour ainsi dire, d'instruments » (pag. 177), que « l'intellect agent considère dans chaque chose matérielle ce qui la constitue dans son espèce propre » (pag. 178). La première phrase est équivoque, la seconde est inexacte. L'intellect agent ne *considère* rien, il ne connait pas, il n'est intellect que « causaliter » et son action consiste à se servir du phantasme comme d'un *agent instrumental* pour produire l'espèce impresse, avant laquelle il n'y a pas de connaisance : c'est ce que S. Thomas affirme en maint endroit, en particulier au passage indiqué en note à l'occasion de la première des deux phrases que nous citons (*De Ver.*, X, 6, ad 7) : « In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium ; intellectus vero agens ut agens principale et primum ».

Puisque l'auteur sollicite les critiques pour améliorer son œuvre, nous lui conseillerions de faire une part plus large aux thèses d'ontologie et de philosophie naturelle ; acte et puissance, essence et existence, nature et suppôt, substance et accident, matière et forme, quantité et qualité : il est bien question de tout cela, mais en passant, à propos d'autre chose. Et l'on s'explique que ces doctrines n'aient pas une place spéciale dans le plan de M. Gilson, puisque le cadre adopté a été celui de la *Somme théologique*. On comprend ainsi qu'il ait pu écrire, à propos de la distinction de puissance et d'acte : « S. Thomas use plus volontiers de cette distinction qu'il ne l'explique. C'est qu'elle est une sorte de postulat... » (pag. 231). Son impression eût été autre, s'il avait exploité davantage des ouvrages plus exclusivement philosophiques comme le *De ente et essentia*, le *De substantiis separatis*, ou la question *De spiritualibus creaturis*, et surtout s'il avait suivi le conseil donné jadis par le P. Le Rohellec (qu'il cite pour le rejeter,

pag. 34), de prendre comme base d'une reconstitution de la philosophie du Docteur Angélique, non les ouvrages théologiques, mais les Commentaires sur Aristote, comme ont fait les scolastiques postérieurs. Le résultat eût été sans doute plus laborieux, de moins belle venue (la *via inventionis* est plus ardue que la *via iudicii*, la montée que la descente), mais plus exacte et plus complète.

4. Le tome V des *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* de Louvain, annoncé pour 1922, et imprimé au moins en partie, n'a pas encore paru, que nous sachions. En voici un extrait; il nous raconte les vicissitudes du *Traditionalisme et de l'Ontologisme à l'Université de Louvain* au milieu du siècle dernier [1]. L'auteur, M. J. Henry, s'attache d'abord à préciser les différences entre le Traditionalisme « rigide » (de Bonald) et celui qu'on appelle « mitigé », puis entre les deux formes de celui-ci, la forme française (Bonnetty) et la forme belge (Tits, Laforêt et surtout Ubaghs): de Bonald veut combattre surtout l'individualisme, les autres visent plutôt le rationalisme; chez Bonnetty, qui rejette tout innéisme, le Traditionalisme résout le double problème idéogénique et épistémologique; chez Ubaghs il n'intervient que pour l'idéogénie: les idées sont innées; mais précisément pour arriver à la connaissance claire et distincte de ces idées, il faut recourir à l'Ontologisme.

En outre de ces précisions, l'intérêt du Mémoire est dans la détermination des influences qui se sont exercées sur les Traditionalistes de Louvain: Reid leur a enseigné que les négations de Hume avaient leur origine dans la théorie des idées représentatives, Kant et Jacobi leur ont suggéré de faire dépendre la certitude de la « foi », Gioberti, dont l'*Introduzione* se publiait alors à Bruxelles, a attiré leur attention sur la solution ontologiste. La fin de l'opuscule nous raconte par le menu le conflit du Traditionalisme et de l'orthodoxie.

5. L'infatigable chercheur qu'est Mgr M. Grabmann nous envoie le tiré à part d'un article du *Philosophisches Jahrbuch* (1922) sur *l'évolution de la Logique linguistique au Moyen Age* [2]. Le sujet, sans

[1] J. Henry, Professeur de Philosophie au Séminaire de Malines, *Le Traditionalisme et l'Ontologisme à l'Université de Louvain* (1835-1865). Extrait du tome V des Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain, Inst. Sup. de Phil., 1922, in-8°, 109 pag.

[2] Prof. Dr. M. Grabmann, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik* (Tractatus de modis significandi). Fulda, Fuldaer Actiendruck., 1922, in-8°. 33 pag.

être entièrement neuf, est cependant encore peu connu. Son utilité n'est pas tant dans le fond des choses (bien que, au dire de Heidegger, un ouvrage comme la *Grammatica speculativa* attribuée à Scot se puisse traduire en langage moderne et illustre la pensée de philosophes contemporains, comme Husserl), que dans la connaissance qu'elle nous donne de certaines formes de l'activité intellectuelle du Moyen Age, en particulier dans le milieu, jusqu'ici peu étudié, des Facultés des Arts, où passaient ceux qui ensuite devenaient théologiens, médecins ou juristes.

6. M. Jules Endara a réédité, en y ajoutant une étude d'ensemble sur la vie, l'œuvre et l'influence de *José Ingegneros*, un travail publié en 1921 à Quito, dans lequel il faisait un exposé critique des *Propositions relatives à l'avenir de la Philosophie* du Professeur de Buenos-Ayres [1]. La pénurie de travaux nous faisant connaître la vie philosophique de l'Amérique du Sud donne un intérêt spécial à ce petit ouvrage. Cette vie philosophique, nous dit M. Endara, est particulièrement active dans l'Argentine, grâce à une situation politique et économique plus stabilisée; on peut déjà parler d'une race et d'une mentalité argentine, caractérisée « par une aptitude à la compréhension, qui permet à ceux qui la représentent une excellente utilisation de la production étrangère et une très appréciable production. La pensée nationale se distingue par l'amplitude et l'accumulation des activités » (pag. 12). Ingegneros a été un digne représentant de cette mentalité jeune, active et confiante. Comme James aux Etats-Unis et Bergson en France, il a commencé par de sérieuses études scientifiques; de la pathologie nerveuse et mentale, il passa à la philosophie, où il traita Logique, Ethique, Esthétique, du point de vue de la Psychologie.

Cela fait assez prévoir quelle sera sa conception de la philosophie. Cette discipline, pour lui, est essentiellement créatrice, vivante, en perpétuelle évolution. Elle ne peut reprendre un système ancien, sans passer elle-même au rang de momie. Elle doit marcher avec la science expérimentale, lui emprunter la matière de ses réflexions, mais, tout en restant scientifique, cultiver son domaine propre. « On peut concevoir la constitution de la philosophie scientifique comme un système d'hypothèses légitimes, en accord avec les résultats généraux de l'expé-

[1] JULIO ENDARA, *José Ingegneros y el porvenir de la Filosofia*, 2ª edicion. Buenos-Aires, Agencia Gen. de Libreria, 1922, in-12°, 100 pag.

rience, se proposant d'expliquer les problèmes qui restent en dehors de l'expérience » (*Principios de Psicologia*, 1909[6], pag. 17; cit. ap. Endara pag. 33). Et comme l'expérience sera toujours incomplète et aura toujours à découvrir, la philosophie est assurée de vivre autant que l'humanité. Nous aurions trop à dire pour juger cette conception et la comparer à la conception scolastique, qui, elle aussi, fait grand cas de la science expérimentale, mais ne se croit pas obligée d'en suivre tout le détail d'enrichissement et de corrections successives, du moins pour constituer ses assises fondamentales.

7. M. Pierre Mignosi est un littérateur en même temps qu'un philosophe. Cela explique peut-être les défauts comme les qualités de son étude sur le *Mythe de Socrate* [1], Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux petites négligences de détail (l'histoire est parfois maltraitée: p. ex. pag. 141, dans une « généalogie » des penseurs modernes, il est dit que sans Condillac nous n'aurions pas eu Berkeley: c'est oublier que celui-ci est de trente ans antérieur à celui-là et avait écrit toutes ses œuvres principales quand l'autre naissait; les citations grecques sont fantaisistes: pag. 55, ὀυσῖα pour οὐσία, p. 96 γνõτι ϐευατόν pour γνῶθι σεαυτόν, p. 134 ἀϐεβέια pour ἀσέβεια, etc.) Mais on excuse moins la sévérité à l'égard de certains jugements auxquels sont substitués des jugements tout aussi absolus et systématiques.

Après une première Partie, où l'auteur traite la question classique de savoir quel est le Socrate réel, celui de Xénophon ou celui de Platon, et se déclare pour le premier (à signaler des vues fort raisonbles sur le « démon » de Socrate, conçu comme l'application d'une conception religieuse alors courante, pag. 67-70), vient la thèse elle-même: Socrate est un personnage historique, porteur d'une idée sans doute, mais tout à fait de son temps (un Sophiste, dans le sens réhabilité par les modernes historiens de la Philosophie), et idéalisé par ses disciples, comme l'ont été Buddha, Pythagore... (l'auteur ajoute: le Christ et S. François); cette idéalisation correspond au stade d'évolution que traversait alors la pensée grecque, entre l'âge des Sophistes et celui de Platon. Puis, s'élevant à une théorie de l'histoire de la philosophie, M. Mignosi, après avoir rejeté les deux thèses opposées du déterminisme plus ou moins rythmé et de la libre création, nous donne la sienne, qui se rapproche de la première: l'histoire de la

[1] PIETRO MIGNOSI, *Il mito di Socrate*. Palermo, Priulla, 1921, in-8°, 154 pag.

philosophie est l'histoire de l'esprit pur; or « l'histoire de l'esprit, indépendante de son contenu systématique, procède uniformément selon une loi éternelle, et quand elle est descendue jusqu'à la limite extrême de la parabole, automatiquement en quelque sorte, elle commence en ce point même à en gravir une autre, semblable à la précédente » (pag. 150). Chez les Grecs les étapes de la parabole sont: sujet-objet-concept; ainsi en fut-il avant Socrate, ainsi en fut-il après lui. Franchement était-ce la peine de se libérer du déterminisme pour retomber dans les chaînes d'une telle formule?

8. M. Masnovo, dans une étude sur *la Philosophie scolastique et son histoire* [1], reprend le double problème de la définition de la Philosophie scolastique et de la division de son histoire. On a voulu voir la caractéristique essentielle de la Philosophie scolastique dans l'usage du procédé syllogistique, ou dans le commentaire d'Aristote, ou dans l'acceptation de l'autorité de l'Eglise: toutes ces thèses sont fausses. Plus exacte est celle de M. De Wulf, qui place l'essence de la scolastique dans un groupe de thèses admises par tous ses représentants; mais pourquoi cette conception statique, qui fige ainsi la scolastique dans des thèses définitives? M. Masnovo préfère dire, d'un point de vue dynamique: « Nous appelons scolastique la philosophie qui, dès l'époque carolingienne, commence à se développer sous l'influence prépondérante d'éléments chrétiens, en tant que contrôlables par la raison, et d'éléments platonico-aristotéliciens, avec la tendance effective, sinon toujours consciente, à les organiser harmonieusement et à les prendre comme base » (pag. 9).

Cette notion de la Scolastique conduit M. Masnovo à diviser ainsi son histoire en trois périodes: du IXe au XIIIe siècle, période de progrès; du XIVe au XVIIe, crise d'orientation; depuis la fin du XVIIIe siècle, orientation et restauration. Cette histoire n'est donc pas close; la philosophie scolastique n'est pas morte, quoi qu'en dise M. Gentile, qui n'en a vu que l'ombre. Et M. Masnovo conclut avec une fierté qui n'est pas pour nous déplaire: « A quoi revient, en somme, cette manière, pleine et pourtant simple, de caractériser la Philosophie scolastique? Voici: la Philosophie scolastique, c'est... la philosophie » (pag. 14).

[1] AMATO MASNOVO, Prof. ord. di stor. della fil. scol. nell'Univ. catt. del S. Cuore, *La filosofia scolastica e la sua storia* (Estratto dalla Riv. di Fil. neo-scol., a. 1922). Milano, « Vita e Pensiero », 1922, in-8°, 14 pag.

9. *La théorie de la connaissance d'Antoine Rosmini* continue à alimenter les réflexions des philosophes. M. Joseph Esposito nous dit, après tant d'autres, comment l'interpréter [1]. Il traite d'abord de l'« être idéal » dans lequel, selon Rosmini, s'élabore notre connaissance et, à l'occasion des sensations, se déterminent les types de toutes choses; il décrit ensuite le passage de cette connaissance « virtuelle » à la connaissance actuelle; enfin il cherche comment se pourraient résoudre les difficultés et les contradictions qui embroussaillent cette théorie. Elles naissent, cela n'est pas douteux, du conflit de deux tendances radicalement hétérogènes, l'idéalisme et l'ontologisme. Selon M. Esposito, le seul moyen, c'est de sacrifier la seconde et d'identifier Pensée et Réalité. Aussi bien, ajoute-t-il en terminant, n'y a-t-il pas distinction de nature, mais seulement de degré entre l'intellection humaine, relative et changeante, et l'acte logique absolu. M. Esposito fait de louables efforts pour conserver à la philosophie de Rosmini son caractère propre et l'achever ou la corriger au nom de ses principes à lui. Il est pourtant permis de douter que Rosmini, s'il eût été acculé à un choix entre idéalisme et ontologisme, se fût décidé pour le premier.

10. Le R. P. Malvy s'excuse presque de reprendre, « après bien d'autres, qui sont des maîtres » (p. 3), *le problème de la croyance*, tel qu'il se pose à propos de *Pascal* [2] : comment Pascal arrive-t-il à croire et quelle est cette croyance? Puisque Pascal indique lui-même trois « moyens » de croire, la raison, la coutume, l'inspiration (ou mieux, le « cœur », au sens spécial que l'on sait), il était naturel d'étudier successivement ces trois facteurs. Autour de chacun d'eux, le P. Malvy groupe les textes les plus caractéristiques. Il arrive à cette conclusion : il y avait en Pascal un géomètre, qui se serait peut-être contenté des certitudes de la raison, mais aussi un « fin », qui perçait à jour les contradictions de l'homme et s'en allait droit au pyrrhonisme : de là une lutte douloureuse; heureusement il y avait encore le chrétien convaincu, qui, après avoir d'abord essayé de séparer la raison de la foi en basant celle-ci sur la coutume, se ressaisit et, par un effort intense, réalisa l'unification et la synthèse de ses tendances opposées dans la *foi :* le péché originel lui expliqua les contradictions, la Rédemption

[1] Giuseppe Esposito, *La teoria della conoscenza in Antonio Rosmini.* Saggio d'interpretazione e di critica. (Coll. filosofica). Milano, Casa ed. Isis, 1920, in-8°, 76 pag.

[2] Antoine Malvy S. I., *Pascal et le problème de la croyance.* Paris, Beauchesne, 1923, in-12°, 114 pag.

lui permit d'y échapper. Comme le péché originel et la Rédemption ne sont connus que par la foi, c'est en un fidéisme que tout se résout. Et il n'y pas d'autre scepticisme chez Pascal.

La méthode de l'auteur est impeccable; il procède à coups de textes, et se garde bien de les violenter; ce qu'il dit, on sent qu'il l'a vécu; aussi emporte-t-il la conviction: si Pascal peut être interprété de façon absolument cohérente, il semble bien que ce soit ainsi.

II. — Philosophie spéculative.

11. Le *Vocabulaire systématique de Philosophie* de K. W. Clauberg et W. Dubislav [1] est fort original. Il constitue une table d'orientation commode et précieuse pour qui veut explorer la forêt touffue de la philosophie contemporaine. Les vocables très spéciaux, parfois prétentieux, dont celle-ci est hérissée chez un grand nombre d'auteurs, constituent un sérieux obstacle: ils sont ici expliqués avec un très réel souci d'objectivité et d'ordre. De plus, ce Vocabulaire est aussi un Dictionnaire, en ce sens qu'il indique le contenu et donne un sommaire des spéculations actuelles sur les principaux problèmes philosophiques; c'est ainsi que les articles *Aesthetik*, *Definition*, *Erkenntnistheorie*, *Ethik*, *Gefühl*, *Psychologie*, *Sinneslehre*, constituent d'excellents résumés, presque trop copieux (*Biologie* occupe 24 pages, *Psychologie* 16, *Sinneslehre* 17). Les terminologies et théories propres à tel ou tel philosophe sont exclues, exception faite pour Kant, Bolzano et Wundt. Mais toutes les définitions un peu connues sont admises (voir, par ex., les 6 définitions de *Apperception*), les classifications abondent (voir celle des *Affekte*). Les questions de Logique mathématique et de Philosophie des Mathématiques semblent avoir retenu d'une façon spéciale l'attention des auteurs du recueil: aussi des articles comme *Funktion*, *Gruppe*, *Menge*, *Raum-Zeit*, *Relativitätstheorie*, *Zahl*, seront difficiles à comprendre pour les non-initiés. Si certains articles étonnent par leur longueur, d'autres déçoivent par leur brièveté: tels *Unendlich*, *Werden;* au mot *Wert*, on se fût attendu à trouver un aperçu de la « Philosophie de la valeur », aujourd'hui si en vogue. Certains mots avaient à peine besoin d'être définis, soit parce que l'étymologie dit assez leur sens, soit parce que leur usage est fort restreint: tels

[1] Clauberg und Dubislav, *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*. Leipzig, Felix Meiner, 1923, in-12°, v-565 pag.

Agatologie, *Aretologie*, *Arbitrium liberum*, (qu'on se contente de définir: Liberté de choix), *Nullibristen* (ainsi sont appelés, paraît-il, les philosophes qui admettent que l'âme est immortelle et n'occupe aucun lieu de l'espace), *Psychopannichie* (théorie de certains hérétiques suivant laquelle les âmes des morts seraient jusqu'à la résurrection dans un état de sommeil). Si les termes de la Logique classique (les auteurs disent: « conventionnelle », cf. s. v. *Schluss*) et même quelques axiomes de la Métaphysique ancienne sont expliqués, les notions de philosophie scolastique sont ou absentes, ou mutilées, ou défigurées; c'est ainsi que l'*abstraction* n'est présentée que comme une sélection faite dans la connaissance (l'*abstractio totalis*, par laquelle sont formés les concepts universels, est tout autre chose), que la *matière* d'Aristote, partie purement potentielle de l'essence du corps, n'est même pas mentionnée, que la classification péripatéticienne des sciences est très inexactement reproduite (p. 539), que dans la question des Universaux (s. v. *Allgemein*) on cite comme conceptualistes Abélard et Thomas d'Aquin, et eux seuls.

12. Le Professeur Rudolf Lehmann a fait paraître en 1922 une cinquième édition de son *Manuel de Propédeutique philosophique* [1]. Elle ne diffère pas des précédentes. Ce Manuel d'initiation à la Philosophie se recommande par sa simplicité et sa clarté. Les principaux problèmes de la Logique, de la Théorie de la connaissance, de la Psychologie, de la Morale et de l'Esthétique y sont tour à tour passés en revue: les questions sont posées, les diverses solutions sont esquissées, mais aucune n'est choisie: il ne s'agit que de préparer le terrain. On a parfois exprimé le désir que l'enseignement scolastique commençât lui aussi par une Introduction. Il y aurait à cela de sérieux avantages, mais à la condition de ne pas laisser ainsi en suspens l'esprit de l'élève, et de montrer dès le début que le sens commun contient déjà les éléments d'une philosophie, qu'il ne s'agit pas de détruire ou de remplacer, mais d'affiner en la complétant.

13. C'est aussi une sorte d'initiation à la Philosophie, du moins à ses parties principales, que contenait la *Métaphysique* de Georges Hagemann [2], mais combien différente de conception! L'auteur (mort

[1] Rudolf Lehmann, *Lehrbuch der philosophischen Propaedeutik*, Fünfte Auflage. Leipzig, Felix Meiner, 1922, in-8°, viii-178 pag.

[2] Dr. Georg Hagemann, *Metaphysik*, ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie für Selbstunterricht; neu bearbeitet von Dr. Joseph Anton Endres, o. Prof. d. Phil. am Lyzeum zu Regensburg. Freiburg im Br., Herder, 1922, in-8°, viii-216 pag.

en 1903) n'était pas de ceux qui limitent toute la spéculation philosophique au problème de la connaissance, et s'épuisent en vains efforts pour rejoindre le réel. Il a foi en la raison, et avec son secours, entreprend d'explorer le monde. Selon la tradition wolffienne, il appelle Métaphysique ce que les péripatéticiens appelaient jadis Philosophie réelle, c'est-à-dire la Métaphysique, générale (Ontologie) et spéciale (Théologie naturelle) et la Philosophie naturelle (Cosmologie et Psychologie); il la définit: « la science de l'être en général et de l'être dans sa totalité, dans son unité et dans sa cause dernière ». Le cadre est donc traditionnel, les doctrines le sont aussi, plutôt indiquées qu'approfondies et discutées, comme il convient au caractère élémentaire de l'ouvrage. Le Dr. Joseph Andres a pensé que ce Manuel pouvait encore rendre des services, et il en a fait une édition nouvelle (la huitième), assez profondément modifiée dans le détail, surtout pour ce qui regarde la première partie (Métaphysique générale). C'est un bon livre, de première et facile initiation à une pensée philosophique saine.

14-15-16. La très estimable *Summa philosophiae christianae* du P. Donat S. I., va se perfectionnant et se complétant en des éditions successives. Voici l'édition double 4-5 de la *Logique*[1], « emendata et aucta », de l'*Ontologie*[2], « aliquantulum immutata », et de la *Psychologie*[3], « emendata et aucta ». Les amendements concernent la forme de l'exposition, que l'auteur s'est efforcé de rendre plus claire (la clarté est une des qualités maîtresses de ce Cours). Les enrichissements (la *Psychologie* a dans cette édition 150 pages de plus que dans la précédente) portent sur l'histoire des problèmes, sur les questions qui relèvent de l'expérience et sur les controverses actuelles. En *Logique*, l'auteur a développé l'Introduction à la Philosophie chrétienne, ce qui regarde la signification des mots, les espèces d'argumentation, les méthodes; en *Ontologie*, il a exposé et critiqué les principales définitions que les philosophes d'aujourd'hui donnent de la valeur, défendu la possibilité du devenir et amplifié le petit traité d'Esthétique qui termine le volume; en *Psychologie*, les additions regardent la sensation, l'origine de la connaissance intellectuelle, les sentiments, les « habitus », l'occultisme, l'origine du genre humain.

[1] IOSEPHUS DONAT S. I. Prof. in Universitate Oenipontana, *Summa Philosophiae christianae: I. Logica et Introductio in Philosophiam christianam.* Oeniponte, Rauch, 1922, in-8°, VI-227 pag.

[2] Même auteur et même ouvrage: III. *Ontologia*, 1921, VIII-259 pag.

[3] Id.: V. *Psychologia*, 1923, VIII-474 pag.

Mais l'auteur reste fidèle à sa ligne de conduite : il vise à donner une « Somme » de la philosophie *chrétienne* ; il rattache sans doute les thèses à des principes de Métaphysique générale, mais sans insister beaucoup sur les points de vue synthétiques, qui donnent à la spéculation philosophique proprement dite sa profondeur, son unité et sa cohérence. Il donne un aperçu de toutes les controverses scolastiques, mais plutôt à l'aide de citations qu'en replaçant les opinions dans leur cadre d'ensemble. Il est surtout préoccupé d'indiquer des positions fermes par rapport aux problèmes scientifiques et aux controverses actuelles. Et il atteint son but : ses jugements sont toujours marqués au coin de la mesure et de la prudence. La forme est très soignée (signalons une minuscule erreur d'expression : en *Logique*, pag. 33 : « Minime negamus philosophiam scholasticam... defectibus caruisse » ; l'auteur a voulu dire : Minime affirmamus...). Les citations très abondantes font de ce Cours un commode instrument de travail, utile aux professeurs eux-mêmes.

(A suivre).

PAUL GENY S. I.

RECENSIONES

D. BUZY des Prêtres du S. C. de Jésus (de Bétharram). — **Les symboles de l'Ancien Testament.** — Paris, Gabalda, 1923, in-12°, vi-422 pag.

Libro che si legge con immenso diletto non solo per la materia che espone, tanto bella e tanto ardua a penetrarsi perfettamente, quanto per la chiarezza tutta francese con cui viene trattata. Premesso a modo di prolegomeno un primo capitolo nel quale considera il simbolo in genere e l'uso che di esso ne fu fatto sì nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, e delle regole che serviranno di guida nel lavoro che intraprende, nei sette capitoli che seguono, l'Autore passa in rivista i vari simboli che i Libri Santi ci hanno registrato nelle profezie di Osea, Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele, Gioele e Zaccaria. Il metodo è uniforme: assicurato criticamente il testo, segue la discussione del simbolo, passando in rassegna, ove bisogni, le varie interpretazioni che ne sono state date dagli esegeti, ed eleggendo quella che sembra la più accettabile e la più accreditata; quindi tien dietro l'esposizione della verità che sotto le forme simboliche vien proposta. A prima vista questa uniformità potrebbe sembrare una cosa da riuscire un po' pesante: di fatto non è così, perchè il ch. A. ha saputo tanto bene maneggiare il suo argomento, da render la lettura tutt'altro che stucchevole.

È chiaro che in un campo così arduo e vago com'è quello intrapreso a trattare, il ch. A. non pretende di aver detto l'ultima parola su ogni punto, nè di trovar tutta gente che vada perfettamente allo unisono con quel che sente lui; ma non è men vero che le ragioni da lui apportate per difendere le posizioni assunte, sono in generale legittime e degne di essere ben discusse prima di rigettarle senza esitazione. Prendiamo ad esempio il celebre matrimonio di Osea (*Os.* 1 e 3), eterna questione che ha sempre diviso in due campi opposti gli esegeti di tutti i colori. Il Buzy sta per la realtà storica della narrazione: con brevità e ordine riporta i nomi e gli argomenti di coloro che combattono nel campo avverso, ne esamina le prove, ne

giudica il valore, mostrandone la maggiore o minor consistenza; quindi, passando alla parte positiva, con la medesima sobrietà e chiarezza con cui ha confutato la sentenza dell'allegorismo, stabilisce l'altra che a lui sembra la più conveniente. Meno fortunato invece par che sia stato nel simbolo della cintura di Geremia (*Jer.* 13, 1-11). In questo caso, per difender la realtà storica della descrizione il ch. A. ricorre, con vari esegeti specialmente recenti, all'espediente di identificare il *Perath* (Eufrate) di Geremia col wâdi Fâra, un fiumicello che scorre a un'ora circa di distanza da Anathoth. Se filologicamente questa interpretazione non ha nulla in contrario, non si può però negare che il suffragio delle antiche versioni è ad essa tutt'altro che favorevole, giacchè in queste troviamo sempre nominato l'Eufrate e mai il wâdi Fâra. Di più, il wâdi Fâra odierno aveva il medesimo nome ai tempi di Geremia? Meglio dunque in questo simbolo ammettere una visione avuta dal Profeta, piuttosto che un fatto reale eseguito da lui. Che Geremia non abbia indicato ciò espressamente, non può creare una seria difficoltà; non ha fatto lo stesso anche riguardo al simbolo del calice del furor del Signore (*Jer.* 25, 15 ss.), simbolo che non ebbe certamente luogo se non in visione?

Ma dove il Buzy a parer nostro si è distinto, è stato nello studio dei simboli di Ezechiele, che egli svolge per un buon quarto del libro. In questo studio l'Autore mostra la debolezza e la poca serietà dell'opinione dei razionalisti dello stampo del Klostermann, del Bertholet e del Kraetzschmar che hanno voluto riconoscer nel profeta Ezechiele un mezzo epilettico o paraplegico o qualcosa di simile, delle cui infermità il Signore si sarebbe servito per dare salutari ammaestramenti al suo popolo. Il Buzy confuta esaurientemente tali enormità presentate con un corredo scientifico degno di miglior causa, mostrando ad evidenza e lo scempio immane che i fautori di queste ipotesi devon fare del testo Sacro per puntellare i loro sogni, e l'aperto contrasto che corre tra i fenomeni della catalessi (rigidità, passività, incoscienza, afasia temporanea) e i caratteri delle azioni simboliche di Ezechiele. Questo punto che, come osserva giustamente il ch. Autore, è stato per lo più lasciato da parte, meritava veramente un'accurata discussione per mettere a nudo tutti i meschini mezzi di un'esegesi il cui obbiettivo è la depressione, e se fosse possibile, la distruzione del soprannaturale.

Altra cosa di cui va data al Buzy la debita lode è la trattazione dei simboli di Zaccaria, sulla proverbiale oscurità dei quali ha cercato di far brillar più luce che fosse possibile. Forse non sempre vi è

completamente riuscito; ma in un mezzo assolutamente buio, il proiettare solo qualche raggio che squarci le dense tenebre è forse cosa di poco vantaggio e di poco merito?

Conchiudiamo: l'opera del Buzy è degna di encomio per tutti i rispetti: di tendenze conservatrici, chiara nella esposizione e concisa nella vastità della materia che abbraccia, sarà letta con piacere e con frutto da tutti quelli che si interessano a conoscere le bellezze della Sacra Scrittura, e stimolerà altri, speriamo, a studiare ancor più a fondo il problema dei simboli, finora così poco esplorato.

A. Parenti S. I.

Dr. GOTTFRIED HOBERG. — **Katechismus der biblischen Hermeneutik,** Zweite und dritte, vermehrte Auflage. — Freiburg im Breisgau, Herder, 1922, in-16°, VIII-50 pag.

Come porta il titolo stesso, questo opuscoletto non presenta già una trattazione ampia delle varie questioni che riguardano l'Ermeneutica Biblica, ma ne dà gli elementi e le conclusioni principali. Eppure, cosa non tanto frequente nei compendi di questa fatta, esso si può dir completo e tale da essere utile tanto a coloro che vogliono farsi in breve un'idea esatta della Ermeneutica Biblica, quanto, e molto più, a quelli che avendo già studiato queste quistioni, desiderano aver raccolto ordinatamente in poche pagine tutto il succo dei vari punti che riguardano l'interpretazione dei Libri Santi.

Un sobrio elenco dei migliori trattati di Ermeneutica Biblica messo in principio indica al lettore quali autori potrà consultare qualora voglia approfondire maggiormente l'uno o l'altro punto; e un paragrafo dell'Introduzione dà in succinto la storia dell'Ermeneutica Biblica dalle origini fino ai nostri tempi. Segue in un primo capitolo l'Ermeneutica propriamente detta, esposta con chiarezza e felice concatenazione delle parti, nelle quali, tra gli altri, sono spiegati i punti concernenti le citazioni esplicite ed implicite e le apparenti antinomie della Sacra Scrittura di cui i razionalisti si mostrano sì sagaci scovatori. In un secondo capitolo son poi esposti i precetti generali per determinare il vero senso della Sacra Scrittura; nel quale sarebbe stato forse bene l'impiegare qualche riga di più sul parallelismo dei membri tanto necessario per la retta intelligenza della poesia ebraica. Ma a questo potrà provvedere in futuro chi nuovamente pubblicherà questa operetta il cui autore fu da poco tempo rapito ai vivi.

A. Parenti S. I.

BERNARDUS OTTEN S. I. — **Institutiones Dogmaticae in usum Scholarum.** Tom. III: *De Verbo Incarnato. De beata Virgine Maria. De cultu Sanctorum.* Tom. V: *De Sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione. De SS. Eucharistia.* — Chicago, Typ. Loyolaea, 1922-1923, 2 vol. in-8°, XIV-470, XVI-572 pag.

Queri non possumus, quod aetate nostra Institutiones theologicae in usum scholarum deficiunt. Imo eorum numerus iam adeo crevit, ut timendum sit, ne copia nos inopes faciat. Inter optima huius generis scripta annumerare licet duo volumina, quae nuper a B. I. Otten in lucem edita sunt.

Dotes, quae maxime necessariae videntur in libris illis ad institutionem iuvenum destinatis, sunt: doctrina tuta et solida, apta materiae dispositio, brevitas integra, quae nec necessaria vel utilia omittat nec superflua admittat, argumentorum sedula selectio, elocutio facilis et perspicua. Nemo autem negabit, perlectis hisce voluminibus, opus cl. Otten hisce dotibus eminere ideoque esse valde idoneum ad finem propositum consequendum. Theses, quibus doctrina evolvitur, accurate et, quantum fieri potest, paucissimis verbis, enuntiantur; status quaestionis dilucide exponitur, declarantur termini adhibiti, adversariorum sententiae, saltem praecipuae, proferuntur. In probatione auctor merito ad pondus magis quam ad numerum argumentorum attendit, maxime insistens, ut plene vis demonstrandi, quae iis inest, appareat. Argumentum ex traditione fusius et etiam melius quam in pluribus aliis manualibus pertractatur.

Inter quaestiones plurimas, quae in his tractatibus considerandae sunt, esse plurimas quaestiones disputatas, nemo, qui in hac re versatus est, ignorat. Ad eas solvendas cl. auctor novas vias non iniit, sed, expositis variorum theologorum sententiis, hoc vel illud systema amplectitur et defendit. An reapse futurum sit, ut adversarii sese victos esse fateantur, dubitare licet neque auctor id exspectat, quum opinionem, quam ipse praefert, tantummodo ut probabiliorem et veriorem proponat. Sed neque omnes theologi ei concedunt, ea, quae sustinet de formali ratione unionis hypostaticae, de causalitate sacramentorum, de essentia sacrificii Missae, etc., probabiliora et veriora esse. Nemo tamen iuste queri poterit, quod sua sententia non genuine ab auctore sit exposita, neque negare, argumenta, quibus impugnatur, quidquid sit de maiori eorum probabilitate (gradus probabilitatis saepe tam difficile est determinare) saltem haud esse spernenda et solidum fundamentum discussionis suppeditare.

Cl. auctor ante singulas theses brevem praemittit elenchum illorum scriptorum, quorum opera in hac materia utiliter consuli possunt. Non dubito, quin in Institutionibus dogmaticis, quas alii deinceps conscripturi sunt, etiam nomen cl. B. I. Otten frequenter commemoretur.

I. F. DE GROOT S. I.

P. G. FRANCESCHINI. — **Manuale di Patrologia.** — Milano, Hoepli. 1919, in-16°, XI-635 pag.

Scopum, quem cl. auctor in conscribenda hac patrologia praecipue intendit, in fine praefationis his verbis significat: « Ma quello che più ci preme far notare è questo: che noi abbiamo voluto dare un Manuale di Patrologia interamente e schiettamente italiano, e dicendo questo ci pare di aver detto tutto » (pag. 30 sq.).

Hoc certe auctori laudi tribuendum est, quod in eius patrologia ne verbum quidem occurrit, quo nedum orthodoxia sed vel delicatissimus sensus catholicus laedatur. Omnia spirant sollicitudinem vitandi scopulos, in quos alii incaute forte impegerunt. Inoffenso pede percurras!

Methodum probatam sequens, F. singulorum PP. et Scriptorum Ecclesiasticorum vitam breviter describit, eorum opera recenset, quae ut spuria iis abiudicanda sint, interdum indicat et saepius etiam succinctum doctrinae eorum conspectum exhibet. Quae multum profecto iuvare possunt eos, qui sacris disciplinis initiantur, ad notitiam adeo necessariam antiquarum christianarum litterarum sibi comparandam.

Quae meo saltem iudicio correctione indigent, breviter liceat notare.

Et primo, cum in Manuali praesertim brevitas integra curanda sit, opus est, ut amplitudinem pertractationis singulorum PP. dimetiamur ex valore et numero eorum scriptorum atque ex auctoritate, qua in Ecclesia gaudent. Qua in re cl. auctor mihi nimis arbitrarie videtur procedere. De S. Epiphanio agit per tres solas paginas, de Minucio Felice per octo. Doctrina trinitaria S. Iustini et accusatio subordinatianismi, quae contra eum sicut contra alios apologetas infertur, ne verbo quidem attingitur, ex opusculo autem Hermiae, qui lepide quidem et iucunde philosophis irrisit, magnum tamen valorem apologeticum non habet, fere integra pagina italico idiomate redditur. De Quadrato et Aristide promittit, se breviter tantum locuturum, « quia eorum scripta ad nos non pervenerunt » (p. 83). Sui deinde promissi immemor, nihil omnino dicit. Sed quare sat diffuse commemorat Apollinarem Hierapolensem, cuius opera, ut auctor ipse attestatur, omnino interierunt? Quid autem, quod Quadrati saltem breve fragmentum,

Aristidis vero etiam integram apologiam habemus et quidem in duplici recensione Syriaca et Graeca, dum in recensione Armena saltem magna pars existit? Origenis errores notantur, sed eius systema theologicum non exponitur. Exempla multiplicari possent, nisi obstaret exiguum revisionis spatium.

Pauci deinde, ni fallor, hodie consentiunt cl. auctori, ubi Epistola quae sub nomine Barnabae inter opera PP. Apostolicorum invenitur, huic sancto reapse attribuit. Num, quae ibi de V. T. dicuntur, conveniunt comiti S. Pauli? *Orationem ad Graecos* contra sententiam iam fere communem pro genuino opere S. Iustini habet. Qui tamen stilum huius orationis cum stilo Apologiarum et Dialogi comparat, vix admittere potest S. Iustinum eius esse auctorem. Authentia Orat. IV c. Arianos S. Athanasio adscriptae, saltem dubia est; id quod F. ne indicavit quidem.

Ordo, quem cl. auctor observat, aliquando paulisper confusus videtur. Nonne expositio doctrinae Arianae melius praemitteretur historiae PP. Graecorum, qui eam impugnaverunt, eo magis, quod Arius chronologice quoque eos praecessit? Num probanda est methodus pertractandi prius magnos Patres Ecclesiae, deinde eos, quos minores vocat, etiamsi hi magnorum illorum vel aequales fuerint vel etiam prius eis vixerint?

Didymus Alex. damnatus dicitur a Concilio Nicaeno; forte non inutiliter adiecisset auctor, Nicaeno II. Caeterum constat, iam praecedenti Concilio (VI oec.) sententiam esse prolatam contra Didymum.

Quoad bibliographiam, cum in Manuali relative parvo iam completa esse non possit, sperandum est, ut fore auctor sedulo optima quaeque seligat eaque lectoribus proponat. Ad hoc in praesenti editione aliquando parum videtur attendisse.

Index tandem alphabeticus vehementer desideratur: quem si secundae editioni addiderit, gratum profecto cl. auctor fecerit omnibus, qui eius Manuali utuntur.

Benevolentiae testimonium fore putavimus si hos defectus indicaremus, quibus demptis cl. auctoris liber utilior fieret.

I. F. de Groot S. I.

LUIGI BERTRAND. — **Sant'Agostino.** Traduzione di Antonio Masini. — Milano, « Vita e Pensiero », 1920, in-12°, viii-413 pag.

Opere suo L. Bertrand non tam vitam S. Augustini describere intendit, quam animam admirabilis huius Doctoris analysi quadam psychologica lectoribus revelare. Quodsi hic liber mox postquam in

lucem prodiit, omnium plausu exceptus fuit, id duabus profecto rebus debetur: nobilitati nempe argumenti, et arti, qua auctor illud pertractavit. Anima enim S. Augustini nescio qua secreta vi animas attrahit: ditissimis ingenii et cordis dotibus exornata, sub influxu illius gratiae, cuius laudes nemo magis quam ipse celebravit, omnia sua dona evolvit et expandit, vires stupendi ingenii non adhibens nisi ad defensionem veritatis, quam ardenter diligebat, et thesauros cordis nobilissimi profundens in servitium suorum proximorum, quibus sui immemor post conversionem totam suam vitam devovit. Omnia in eo ad pulcherrimam harmoniam erant redacta charitate illa Christi, quae eum tamquam alterum Paulum urgebat.

L. Bertrand libri pretia recensere, cum hodie iam ubique sunt notissima, superfluum videtur. Stilo, argumento tam nobili digno, figuram insignis luminis Ecclesiae Africanae, imo universalis Ecclesiae, qui fuit S. Augustinus, nobis expressit. Diu in terra natali S. Doctoris versatus, eius naturae et morum incolarum singularem sibi cognitionem comparaverat. Et cum immobilitas quaedam illius societatis Africanae, ut ipse auctor notat, faciat, ut condiciones hodiernae ab illis, quae aetate S. Augustini vigebant, non admodum differant, collocare potuit imaginem S. Doctoris in medio illo, ut hodie dicunt, in quo reapse illustrem suam vitam degerat.

Hanc convenientiam inter antiquam et hodiernam vitam interdum a B. leviter exaggeratam esse, iam saepius observatum est, sicut nonnunquam, deficientibus fontibus historicis, defectum hunc supplere conatur hypothesibus, quae forte non immerito nimis arbitrariae dicantur. Quod tamen non impedit, quin veram imaginem S. Augustini exhibeat. Vividus autem ille color, quo eam depinxit, lectoris attentionem per totum opus devincit atque efficit, ut ab iis quoque avide legatur, qui ceteroquin historiae ecclesiasticae et patristicae studio vacare non possunt.

A. Masini, qui eleganter librum italico sermone reddidit, gratum profecto opus fecit Italiae civibus, qui patrio potius idiomate quam alieno, eorum, quae apud alias nationes scribuntur, notitiam acquirere volunt.

I. F. de Groot S. I.

PIERRE GUILLOUX S. I. — **L'âme de S. Augustin.** — Paris, J. de Gigord, s. a., in-12°, 384 pag.

Hic liber supplet iis, quae operi Bertrand desunt. Ut Guilloux in praefatione observat, qui penitus vult cognoscere animam S. Augustini, cuius vitae longe maior pars in defensione catholicae veritatis et anima-

rum cura pertransiit, necessario ad scripta ipsius Doctoris imprimis debet attendere. Etiamsi Bertrand id non omnino omiserit, minus tamen ipsa scripta, contiones, controversias, theologicos tractatus consuluit.

Excusari potest, quod videtur ad aliam classem lectorum suum librum direxisse quam P. Guilloux. Hic enim prae oculis habuit eos praesertim, qui sive theologicis quaestionibus data opera incumbunt, sive eum saltem culturae religiosae gradum attigerunt, ut capita illa « Le Guetteur du Christ », « En face du Paganisme et de l'Empire romain » possint, non dico intelligere — auctor enim claritate excellit — sed gustare.

Quodsi duos auctores inter se comparamus, splendidior est Bertrand, Guilloux magis sobrius et solidior; ille magnificis descriptionibus medii, in quo S. Augustinus vivebat, praecipue delectatur, hic documentis, ex quibus S. Doctor cognoscitur, magis inhaeret; ille magnitudinem animae sui herois exhibet; hic etiam eius catholicitatem, si ita loqui fas est, quae profecto est aliqua nota omnino characteristica S. Augustini, manifestam reddit; ille ad admirationem movet, hic insuper ad profundius studium eminentissimi episcopi Africani excitat; ille iucundius, hic maiori cum fructu legitur. Illud etiam gratum referendum est P. Guilloux, quod locos operum S. Augustini, ex quibus sua argumenta deprompsit, accurate notat, ita ut lector, qui contextum velit consulere, eos facile invenire possit.

Methodus scientifica cl. auctoris omni laude digna est nec dubitandum, quin inter multa, quae de eodem argumento hodiernis diebus prodierunt, insignem obtineat locum. I. F. de Groot S. I.

ARTH. VERMEERSCH S. I. — **Theologiae Moralis Principia - Responsa - Consilia.** — Tom. I: *Theologia Fundamentalis;* Tom. IV: *De castitate et vitiis oppositis cum parte morali de sponsalibus et matrimonio.* — Roma, Università Gregoriana, 1923. — 2 vol. in-8°, xv-456; vii-120 pag. Fr. 22; 7.

Tomus primus exhibet theologiam moralem generalem, quam multi dicunt.

Quod ad materiae dispositionem attinet, ordo apud Moralistas usitatus servatur. Praemisso Prooemio de definitione theologiae moralis, de eius relatione ad scientias affines, de fontibus et methodo nec non de eius historiā, sequuntur ex ordine tractatus: de actibus humanis, de lege, de conscientia, de peccatis. Insuper praemittitur trac-

tatus specialis « De subiecto cui theologia moralis scribitur » i. e. de homine in praesenti sua viatoris condicione, et adnectitur alius « De subsidiis humanae libertatis », i. e. de gratia, de virtutibus, de donis Spiritus Sancti, de subsidiis externis.

Liber cum totus post promulgationem Codicis Iuris Canonici scriptus sit, facilius, uti ipse auctor in Praefatione monet, ad praesentes iuris normas accommodari potuit et accommodatus est. Praeter hanc praerogativam, perspicua totius materiae et singulorum partium dispositio, praemissa singulis quaestionibus nota de utilitate materiae tractandae et breve rei discussae Summarium in fine adiectum, quo intellectus et memoria multum iuvantur, conceptuum, qui occurrunt clara expositio, soliditas doctrinae et solida eius probatio, profanae scientiae (e. gr. psychologiae et psychiatriae, n. 94 sq.) usus et notitia, ubi haec pleniori cognitioni et securiori praxi inservire potest, nec non multa alia: tot sunt argumenta, ob quae hoc opus docentibus et discentibus commendari debeat, et aeque bene scholae et vitae, scientiae et praxi inservire possit.

Si tamen aliquas animadversiones particulares adicere licet, in n. 35 forte cum fructu additur, quo insuper alio sensu Card. de Lugo (*De incarn.*, disp. 26, sect. 10, n. 136) terminum *libertatis moralis* adhibeat. Iuvaret hoc ad hunc conceptum clarius perspiciendum. — Expositio et probatio *Probabilismi* (n. 358) excellit perspicuitate et soliditate argumentationis, etsi forte aliqui ob rationes methodicas et systematicas censent, hanc quaestionem rectius poni in tractatu de lege, quam in tractatu de conscientia, ad quem auctor eam trahit. — Doctrina de *consuetudine* (n. 260 sq.) et de consensu legislatoris, unde vim legis derivet, si non obstant rationes practicae, cum fructu paulo profundius stabiliretur, imprimis supposito systemate democratiae perfectae et supposita illa theoria, quod, licet Deus sit ultimus et mediatus, totus tamen populus (non utique qua collectio organizata *subditorum*) proximus sit et immediatus fons et subiectum omnis potestatis. Cum enim etiam inter catholicos inveniantur, qui non clare videant, quid illius theoriae admitti possit, quid reici debeat vel ab Ecclesia iam reiectum sit, quid ergo voluntas populi valeat, quid non, non abs re esset, profundius in hanc quaestionem non facilem intrare. Quae auctor affert, omnino recta et clare exposita sunt, sed non attingere videntur ultimum punctum, de quo hodie litigant.

Haec breviter commemorata sint; aliud de quo fusius agere libuit, scl. *de imperfectione positiva*, separatim expositum est. (V. supra p. 102).

Tomus IV. est de castitate et de vitiis oppositis; simul praebet materiam moralem de sponsalibus et de matrimonio. Praemissis notionibus castitatis et luxuriae, agitur primo de officiis et castitate sponsorum; dein de coniugibus, tertio de castitate caeterorum, denique de pudicitia, de actibus oppositis, et de luxuria larvata. Opus breviore modo praebet, quae auctor in suo ampliore opere *De Castitate* (Roma, 1923; ed. 2.) iam proposuit, magis tamen adaptata usui scholarum et praxi. Praerogativae et excellentiae, quas supra quoad primum tomum commemoravimus, quarto tomo non minus propriae sunt. Introductio de re sexuali (n. 3 sq.) clare et recte exponit conceptus de physiologia et psychologia facultatis generativae; at dubitamus, num seminatio feminea constet inprimis liquore profluente ex glandulis a Bartholini dictis, quae glandulae positae sunt fere ad orificium vaginae ex parte posteriore. Earum liquor secernitur quidem in aestu libidinoso valde vehementi, sed quasi-seminatio feminea, quae multum conferre dicitur ad conceptionem obtinendam, cum multum iuvet et excitet motum spermatum, est liquor profluens in orgasmo copulae ex *cervice uteri*. — Dein non clare apparet, num papillae mamillarum putentur capaces quod in ipsis voluptas proprie venerea sentiatur vel solummodo partes, quarum irritatio per se apta et ordinata sit ad delectationem veneream in sede propria (quaecumque tandem illa sit) excitandam; videtur esse aliqua oppositio inter ea quae n. 7, pag. 6, 2 sub littera a) et ea quae ibidem sub littera b) dicuntur. Similem difficultatem sentimus in componendis quae variis in locis dicuntur de obiecto formali castitatis, luxuriae, pudicitiae (cf. n. 17; n. 92, pag. 85 sub littera b; n. 103, pag. 92). Non facile intellegitur, cur aliud assignetur obiectum formale castitatis (recte ordinare appetitum delectationis venereae) et aliud peccati huic virtuti directe oppositi (uti facultate generativa contra rectum ordinem; abstractione facta a delectatione quae naturaliter cum hac laesione recti ordinis coniungitur). At forte auctor aliter vult intellegi. — Quae pag. 26 de sponsorum castitate et consuetudine dicuntur, aeque aliena sunt ab omni laxismo et rigorismo; ideo haec omnibus qui curam animarum praesertim iuventutis habent, multum inservire possunt; item quae n. 44 sq. de prudenti matrimonii praeparatione dicuntur. — Quoad coniugatos auctor de modica penetratione vaginae censet, quod verae copulae ratio servetur et quod ideo « modus iste studiose electus culpam venialem non excedat » (n. 56, pag. 54). De prima parte huius asserti non est ratio obloquendi, quoad alteram partem scl. copulam dimidiatam, quam nunc vocant, habetur fundatum

dubium, quomodo scientifice ex natura rei certo probari possit. Constat enim ex copula dimidiata, constanter non nisi cum modica omnino penetratione peracta, vix umquam prolem concipi. Quod probat: hunc modum coeundi esse medium ex natura sua efficax ad conceptionem practice improbabilem reddendam, licet absoluta et mathematica possibilitas conceptionis intacta servetur. Inde autem oritur dubium, cur talis coeundi modus ideo non debeat dici ex lege naturae illicitus, et quidem, cum finem naturalem actus saltem practice illusorium reddat, illicitus graviter. Dicunt coniugatos in tali casu nil positive contra naturam agere, sed solummodo non omnia praestare, quae sint secundum naturam. Dato quod ita sit, et quod homo non debeat omnia illa facere; quaeritur, an possit omnia omittere vel potius an non debeat tamen ea omnia facere, sine quibus assecutio finis naturalis propter naturam modi adhibiti practice obtineri non possit. Nam mera omissio ulterioris perfectionis peccaminosa esse potest, si ulterior perfectio est aliunde obligatoria. Et illa ulterior perfectio, sine qua assecutio finis naturalis actionis positae practice improbabilis redditur, videtur esse obligatoria idque sub gravi, *si* tamen homo velit istum actum naturalem ponere. Neque solutio ex eo peti potest, quod omnibus concedentibus observatio temporum agenneseos sit licita, licet probabilitas conceptionis notabiliter diminuatur. Nam in tali casu haec diminutio fit ex institutione naturae, quin homo in suo actu et per suum actum in illa diminutione influat; dum e contra in copula dimidiata diminutio fit ab extrinseco per naturam modi deliberate adhibiti et negative modificati. Tamen auctoris sententia est communis Moralistarum neque in animo est illam dicere improbabilem vel in praxi non tutam, sed ut scientifica probatio ex natura rei petita paulo discutiatur, dubium est propositum. Addi posset confirmationis gratia quaestio, quomodo, quod ad *probabilitatem conceptionis* attinet, differat *seminatio ad orificium vaginae* a seminatione naturali per modum *copulae dimidiatae* facta. Certo certius physiologice in secundo casu probabilitas non *notabiliter* maior est, si modica tantum fit penetratio.

Tandem restat aliqua difficultas, quomodo secundum auctorem differat substantia alicuius actus venerei *imperfecti* a substantia actus *impudici*, uterque ratione sui et in se consideratus, praescindendo ab intentione ex qua in casu particulari procedit. Videtur, quod auctori non placeat distinctio haec: nullus actus ratione sui est venereus, nisi qui est functio aliqua typica apparatus genitalis physiologica vel huius functionis typica psychologica functio concomitans; impudicus autem actus ratione sui nullo modo est functio apparatus genitalis; sed in se

et ratione sui est solummodo incitamentum naturaliter aptum quo functiones illae typicae praeparentur et excitentur. Functio typica intellegitur functio apparatus genitalis ex natura sua inserviens actui generativo. Auctor solummodo vel primarie actum *venereum imperfectum* ab actu *mere impudico* distinguere videtur *ex intentione*, prout haec, e. gr. relate ad aliquem aspectum vel tactum, est libidinosa vel non-libidinosa (cf. n. 19, pag. 15 et n. 118, pag. 101). Sane haec intentio actum impudicum reddere potest venereum, eodem modo quo quivis actus ex intentione agentis specificatur; sed quaestio est, an hi actus *sola* intentione, et non insuper et primario per totam suam substantiam distinguantur. Sane haec quaestio non est de solis conceptibus, sed habet aliquas etiam practicas consequentias. Forte quae auctor de hac re tenet, cohaerent cum iis quae de peccaminositate actuum impudicorum statuit (n. 119, pag. 102). Secundum ipsum duae tantum sunt rationes, ob quas actus, ex sese impudicus, evadat grave peccatum contra castitatem; altera: periculum notabile *consensus*; altera: *intentio* larvata i. e. intentio quae de facto est libidinosa, putatur tamen, ex agentis deceptione sui ipsius, non-libidinosa. Secus passim tertiam rationem addunt auctores scl. periculum *pollutionis*, quod quis temerarie subit, seclusa etiam intentione libidinosa et secluso periculo consensus in delectationem veneream orituram. Auctor n. 113, pag. 97 docet quidem, pollutionem de facto secutam imputari illi, qui *veneri indulgens*, posuit actum impudicum, per se pollutionem causantem; sed n. 123, pag. 106, alinea 3 talem imputationem sub gravi negare videtur pro eo, qui absque causa proportionate gravi, sed simul absque intentione libidinosa similem actum impudicum ponit. Si recte intellegimus, quae l. c. dicuntur, in hoc casu neque actus ille impudicus, etiam certo praevisa pollutione, neque ipsa pollutio secuta ut gravis culpa imputanda sunt (supposito utique, quod non adsit periculum consensus vel intentio libidinosa larvata). Quae doctrina forte fundatur saltem ex parte in sententia, quam auctor habere videtur de substantia et natura actus venerei imperfecti et actus mere impudici nec non de relatione, quam hi actus ex sua natura ad invicem habent.

De caetero haec dubia, quae proposita sunt, non tangunt nisi puncta minus principalia, neque ullo modo minuunt vel libri valorem scientificum vel eius aptitudinem et utilitatem pro praxi. Opus ob sanam suam doctrinam, ob perspicuitatem argumentationis, ob claritatem et concinnitatem sermonis docentibus et discentibus enixe commendatum velimus.

Fr. Huerth S. I.

FELIX M. CAPPELLO S. I., PROF. IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA. — **Tractatus canonico-moralis de Sacramentis iuxta** Codicem Iuris Canonici. — Vol. III: *De Matrimonio*. — Taurinorum Augustae, P. Marietti, 1923, in-8°, XI-922 pag.

In exponenda doctrina canonico-morali de matrimonio auctor iuste sequitur ordinem Codicis Iuris Canonici; suis tamen locis inserit quaestiones morales: ita tractatui de sponsalibus addit articulum « Quaenam sint licita et quaenam illicita sponsis », et in Capite IV « De impedimentis in genere » ponit quaestionem « De speciali malitia fornicationis admissae inter personas impedimento obnoxias »; inter Caput XI « De separatione coniugum » et Caput XIII « De matrimonii convalidatione » interiicit Caput XII « De usu matrimonii seu de debito coniugali »; post Caput XIV « De secundis nuptiis » adiungit ex Codicis libro quarto « De Processibus » Caput XV et ultimum « De causis matrimonialibus ».

Quas primo huius operis volumini laudes in « Gregoriano » (anno III [1922], p. 127) tribuendas censui, easdem huic volumini tertio merito deberi existimo: « Commendatur hoc volumen et *copiosa* et *solida* rerum tractatione ».

Efferamus etiam illud laude dignum, quod auctor in omnibus quaestionibus controversis opinionem clare indicat suam eamque sobriam et sanis fultam rationibus, et quod, quo magis praxi consulat, expressis et lucidis verbis indicat, quomodo parocho vel confessario in occurrentibus difficultatibus sit procedendum.

Pauca indicare iuverit, in quibus auctoris sententia complenda esse videtur. Quae n. 32-34 de intentione ministri dicuntur, continent quidem implicite doctrinam, in matrimonio non eodem plane modo quo in ceteris sacramentis conficiendis requiri intentionem « faciendi quod facit Ecclesia »; conduceret vero clare dicere hanc intentionem, quatenus pro obiecto habet non tantum contractum matrimonialem ut sic sed ut sacrum vel ut ab Ecclesia intentum, non debere de necessitate esse actualem vel virtualem vel habitualem, sed sufficere interpretativam illam, qua sponsi talem gerunt animum: « Si sciremus contractum matrimonialem esse sacramentum, eum iniremus ». Neque a Concilio Tridentino, sess. 7, can. 11 de sacramentis in genere (DENZINGER, ed. 14-15, n. 854) plus postulatur; declaraverat enim Seripandus in actionibus: « Relinquendum doctoribus, ut declarent, *quomodo* requiritur intentio » (Conc. Trid. V [ed. EHSES] 963).

In quaestione, num matrimonium inter fidelem et infidelem sit sacramentum (n. 36), sententia negans vocatur « verior ». At ratione allata,

quod « contractus matrimonialis est numerice *unus* et *individuus*, atque ideo etiam sacramentum matrimonii *unum* est » id effici non videtur. Etenim ut omnis contractus bilateralis ita etiam sacramentum matrimonii est virtualiter duplex, ideoque non implicat, contractum ex una tantum parte esse sacramentalem et in sponso fideli gignere obligationem, praeterquam ex naturali iustitia, etiam ex religione, fere ut si in alio contractu bilaterali alteruter contrahens addit iuramentum ad firmandam suam obligationem.

Ad n. 713, 7 notanda est ex *Addit. et Variat. in Rubricis Missalis* Tit. II, n. 2 norma de omittenda sponsorum sollemni benedictione, « si uterque aut alteruter alias benedictionem acceperit, servata nihilominus, sicubi vigeat, consuetudine benedictionis, ut supra impertiendae, si hanc vir tantum obtinuerit ». I. B. UMBERG S. I.

FRA SIMPLICIO. — **Formazione e riforma nella vita religiosa.** — Vicenza, Soc. An. Tip. Cattol. Vic., 1923, in-16°, 170 pag.

Semplici, ma pratici ed utili sono i consigli, che il dotto e pio religioso Fra Simplicio espone circa la santità dello stato sacerdotale e regolare, circa la selezione dei candidati, la formazione dei giovanetti ammessi nell'Ordine o nella Congregazione, e finalmente circa la Riforma radicale o parziale. Tutti i religiosi e specialmente i Superiori potranno ritrarre gran giovamento dalla lettura di questo libretto.

A. BASILE S. I.

Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Ueberlieferung (Cod. Sangall. No. 348). « St. Galler Sakramentar-Forschungen » I. Herausgegeben von P. KUNIBERT MOHLBERG O. S. B. Mit zwei Tafeln. (« Liturgiegeschichtliche Quellen », Heft 1-2). — Münster i. W., Aschendorff, 1918, in-8°, CIV-292 S.

Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar. Herausgegeben von D. HANS LIETZMANN, Prof. in Jena. Mit Registern von H. Bornkamm. (« Liturgiegeschichtliche Quellen », Heft 3). — Münster i. W., Aschendorff, 1921, in-8°, XLVI-186 S.

Eine Würdigung der beiden Sakramentare ist nicht möglich, ohne auf die letzten Ausgaben zurückzugreifen, die uns der bekannte anglikanische Forscher H. A. WILSON (Oxford) geschenkt hat: *The Gelasian Sacramentary.* Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae. Edited with introduction, critical notes and appendix. Oxford, Clarendon

Press, 1894 und *The Gregorian Sacramentary* under Charles the Great. Edited from three MSS. of the ninth century. (« H. Bradshaw Society », vol. 49). London, 1915.

Aus der Erkenntnis heraus, dass die Zeit für eine abgeschlossene Ausgabe der beiden Sakramentare auf Grund einer eingehenden Quellenanalyse aller erreichbaren Handschriften noch nicht gekommen sei, ging Wilson daran, für wissenschaftliche (Schul-) Zwecke eine brauchbarere vorläufige Ausgabe zu liefern, als sie die gangbaren Texte der Migne'schen Sammlung bieten. Und in der Hinsicht hat er Mustergültiges geleistet.

Schon eine blosse Durchsicht der Einleitung zeigt die Vielseitigkeit und Zuverlässigkeit der Wilson'schen Ausgabe; den kritischen Wert erhöhen noch die in kurzen Zeichen dem Text beigegebenen Hinweise auf die Textform der andern Ausgaben, der andern Handschriften und des Sakramentarium Leonianum und Gregorianum, sodass die Herkunfts- und Textgeschichte eines jeden Gebetes sofort in die Erscheinung tritt. Ein Index der liturgischen Formeln und ein Sach- und Personenregister schliessen die treffliche Ausgabe ab.

Die Ausgabe Mohlbergs ist von andern Zielen und daher auch von andern Methoden beherrscht. Wie der Untertitel seiner Ausgabe « St. Galler Sakramentarforschungen I » zeigt, galt es ihm, durch möglichst genaue Herausgabe der auch von Wilson benutzten HS Nr 348 Grundlage und Anfang zur Erforschung der St. Galler Ueberlieferung der römischen Sakramentare zu schaffen; damit freilich zugleich auch einen wertvollen Einzelbeitrag zur Quellenanalyse der HSS des Gelasianischen Sakramentars überhaupt und zur Geschichte des Uebergangs von der gelasianischen zur gregorianischen Gebetsform zu geben. Wenn man es auch bedauern mag, dass die Vergleiche mit anderen Handschriften und Ausgaben, insbesondere der Hinweis auf die gregorianische oder rein gelasianische oder leonianische Quelle eines Gebetes fehlen, so kann man dem Herausgeber doch die tiefste Anerkennung für seine wertvolle und sorgfältige Arbeit in der Erreichung des gesteckten Zieles nicht versagen.

Die Einleitung orientiert über die Geschichte der textliche Gruppierung der Handschriften der verschiedenen römischen Sakramentare und die hierüber in einem bislang unveröffentlichten Briefwechsel zwischen A. Ebner und E. Bishop gepflogenen Erörterungen. Wir haben es hiernach in der vorliegenden HS mit der fränkischen Rezension des Gelasianums zu tun. Es folgt eine Geschichte der Benutzung der Hs. in der alten und neuern Zeit, die Beschreibung der Hs., Inhalts-

angabe und Frage nach der Vollständigkeit. Sprachliche und paläographische Untersuchungen schliessen sich an, sowie solche über Zeit und Ort der Redaktion. Den Abschluss der Ausgabe bildet ein zweifaches Initienverzeichnis der liturgischen Formeln, sowie ein Namen- und Sachregister.

Die Textgestaltung betreffend kann ich kein kompetenteres Urteil abgeben, als es Wilson in einem Briefe an mich unter dem 26. Dez. 1921 getan, der wie gesagt auch selbst die Hs, freilich unter ganz anderer Rücksicht und deshalb auch nach anderer Methode benutzt hatte : « In my collation of it, I had taken notes on many matters not mentioned in my edition. I have not among them any points which Mohlberg has not noticed, and there are very few points in which I have found a difference between our readings, or conjectures about the original text. Where there is a difference, I think the probabilty will generally be that he is right and I am wrong. His edition seems to me excellent at all points ».

Die Ausgabe des *Gregorianischen Sakramentars* von WILSON sollte nach Absicht des Herausgebers einen Text liefern, der den Abschluss einer bestimmten Entwicklungsperiode dieses Sakramentars darstellt. Als solche schwebte ihm die Reform durch Alkuin vor, der den Einheitsbestrebungen Karls des Grossen in der Liturgie dadurch diente, dass er das von Papst Hadrian dem Kaiser übersandte Gregorianische Sakramentar für die fränkischen Lande aus gelasianischen Bestandteilen ergänzte durch ein Supplementum (eingeleitet durch die Vorrede « Hucusque ... ») und eine Reihe von Präfationen und bischöflichen Benediktionen. Wilson baut seine Ausgabe auf die drei ältesten Handschriften des gregorianischen Sakramentars auf: die von Cambrai (Ms 614, früher 159; geschrieben im Jahre 811 oder 812; sie enthält nur das eigentliche Gregorianum, also ohne Supplement, ist reich an grammatikalischen und Abschreibefehlern und scheint unabhängig von Alkuins Werk eine Abschrift jenes von Hadrian übersandten Sakramentars zu sein), und zwei vatikanische Handschriften, Reginae 337 und Ottoboniana 313 (die beide um 850 geschrieben sind).

Die Ausgabe bringt neben dem Text des eigentlichen Gregorianum, wie er sich aus den drei Hss ergibt, das Alkuinische Supplement; fügt sodann die in R und O vorliegenden und von einander stark abweichenden Präfationen und bischöflichen Benediktionen getrennt bei, bringt ein Verzeichnis der liturgischen Formeln, ein Verzeichnis der in O am Rande beigegebenen (und in der Ausgabe im ersten Apparat zu lesenden) antiphonarischen Stücke der einzelnen Messen, und ein Sach-

register. Ohne Zweifel hätte die Ausgabe noch gewonnen, wenn sie wie die des Gelasianum auch die Textvergleiche mit den andern hauptsächlichen Hss und den früheren römischen Sakramentarien gebracht hätte. Jedenfalls wird sie noch auf lange Zeit die einzige Ausgabe bleiben, die uns über die Alkuinsche Reform zuverlässig unterrichtet, und bleibt auch für die Kenntnis des hadrianischen Textes immer wertvoll.

Angeregt durch die Ausgabe Wilsons und in einem gewissen Gegensatz zu ihr verfolgt LIETZMANN den Zweck, aus der Cambraier Hs (C) unter Zuhilfenahme der gleichen auch von Wilson benutzten Hss R (bei Lietzmann r) und O den ursprünglichen Text des hadrianischen Urexemplars herzustellen. Auch er will keine endgültige Ausgabe liefern, sondern eben nur den wahrscheinlichen alten Text dieses Urexemplars rekonstruieren, der sich freilich, wie zu erwarten, von dem der Ausgabe Wilsons praktisch nicht unterscheidet. Von allen andern Aufgaben und Vergleichen ist Abstand genommen. Wir gelangen dabei mitunter zu dem sonderbaren Ergebnis, dass dem Ziele entsprechend der sicher fehlerhafte Text — auch dieses Urexemplar hatte ja seine grammatikalischen und Abschreibefehler, wie wir von Alkuin wissen — dem aus anderen Quellen als richtig anzunehmenden vorgezogen werden muss. Auch von dem Supplement Alkuins ist natürlich abgesehen worden; es soll Gegenstand einer besondern Untersuchung werden.

Da C die älteste Hs ist, die das eigentliche Gregorianum nach einer unmittelbaren Abschrift aus dem hadrianischen Urexemplar — letzteres glaubt er aus dem Zusatz « ex authentico... » in diesem Falle « wohl unbedingt » schliessen zu können — wiedergibt, da ferner O die älteste Hs. nach ihm ist, die den Text der Alkuinschen Reform bietet, so wird da der Urtext als sicher angenommen, wo C und O übereinstimmen; wo sie nicht übereinstimmen, werden r (das R Wilsons, und zwar nach seiner Ausg.), p (die Ausgabe des Pamelius), m (die des Ménard), a (vorhadrianisches Palimpsestsakramentar hrgb. von A. Dold), sowie die Ausgaben des Sakramentarium Leonianum und Gelasianum herangezogen. Auffallen möchte die verhältnismässig geringe Bewertung von Reginae 337 (r), dessen Text Wilson als Grundtext angenommen hatte. Man darf zweifeln, ob sie von allen Forschern geteilt wird. Ein Irrtum liegt dabei vor in der Altersfestsetzung « unter Papst Hadrian II (867-872) » mit Berufung auf den radierten Namen dieses Papstes im « Exsultet », da ja, wie schon E. Bishop gezeigt und auch Wilson hervorgehoben hatte, auch dieser Name über den radierten des Papstes Nicolaus geschrieben war, sodass die Hs. spätestens unter diesem Papste (858-867) abgefasst sein dürfte. Da-

mit ist aber die von Lietzmann angenommene relative Altersgrenze von R und O nicht mehr einfach zugunsten von O entschieden und damit wiederum seine Annahme in Frage gestellt, R biete nur eine mittelbare Abschrift von dem Urexemplar. Ferner spricht er von einer « mannigfachen » Entstellung des Textes in r gegenüber O, während die beigebrachten Belege abgesehen von dem einen oder andern Fall eines wirklichen Irrtums doch nur grammatikalische und Abschreibefehler aufdecken. Auch muss das « *eins*chliesslich » des Prologes « Hucusque » S. XXV in *aus*schliesslich geändert werden, da r den Prolog nicht hat (vgl. Wilson XXVII). Man kann daher sehr wohl r als gleichwertigen Zeugen wie O gelten lassen, wie Wilson es getan.

Wertvoll erscheint der Versuch einer wissenschaftlichen Quellenanalyse der verschiedenen Hss. und ihre Ordnung zu gewissen Familien. Die weitere Forschung wird zeigen müssen, ob sie sich so glatt vollziehen lässt, wie Lietzmann annimmt. Wie oben gesagt, hat schon Wilson auf die Vorsicht aufmerksam gemacht, die bei Bewertung des « ex authentico » anzuwenden sei; und die Gleichstellung von « cubiculum » mit der kaiserlichen Bibliothek in Aachen scheint auch nicht so einfachhin erlaubt, da wir sonst keinen Beleg dafür haben, der Ausdruck aber, wie mir J. Braun und Hartm. Grisar mitteilen, in der alten Zeit oft genug als Bezeichnung der päpstlichen Gemächer vorkommt; in dem Zusammenhang darf auch darauf hingewiesen werden, ob es wahrscheinlich ist, dass Hss. von Nonantola bei Modena und von Verona, die auch diesen Zusatz tragen, in Aachen und nicht vielmehr in dem viel näheren Rom angefertigt worden sind.

Gegenüber der Wilsonschen Ausgabe [1] bietet die von Lietzmann den Vorteil, dass die einzelnen Stücke mit fortlaufenden Nummern versehen sind, deshalb das Zitieren bedeutend erleichtert wird. Auch auf das Wortregister muss hingewiesen werden, das den Anfang darstellt zu einem Thesaurus der liturgischen Sprache, sowie auf das Verzeichnis der im Text vorkommenden Stationskirchen; dass der Index der liturgischen Formeln nicht fehlt, darf als selbstverständlich gelten.

So bietet die Ausgabe ein wertvolles Stück in der Geschichte der römischen Sakramentare, die erste reinliche Scheidung zwischen dem hadrianischen Urexemplar und seinen spätern Bearbeitungen. Das vor allem gibt der Ausgabe ihre Berechtigung und ihren Wert.

JOSEPH KRAMP S. I.

[1] Vgl. übrigens die inzwischen erschienene eingehende Besprechung der Ausgabe durch Wilson selbst in « The Journal of theol. Studies » 23 (1922) p. 392-9.

Dr. ANTON BAUMSTARK. — **Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends** im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht. — (« Liturgiegeschichtliche Forschungen », Heft 3). — Münster i. W., Aschendorff, 1921, in-8°, xii-196 S.

Der durch seine Arbeiten auf dem Gebiete der orientalischen Liturgien rühmlichst bekannte Verfasser legt uns in vorliegendem Hefte eine nach jeder Hinsicht interessante, lehrreiche und gründliche Studie vor über die Perikopenordnungen der nestorianischen, jakobitischen und melkitischen Liturgie. Er berücksichtigt dabei nur die Perikopen, die nicht den Evangelien entnommen sind, und kommt dabei zu Ergebnissen, die dem Liturgiker wie auch dem Exegeten manch neues Licht geben über die Geschichte des Kanons der Hl. Schrift, über die Geschichte der Schriftlesung in der alten Kirche, über die Anordnung und Verteilung der einzelnen Bücher auf das Kirchenjahr, insbesondere auf die Feste, über die Geschichte des kirchlichen Jahresanfangs usw.

Eine ungeheure Fülle des Stoffes tritt an den Leser heran, und es ist oft nicht leicht, dem weitverzeigten Wissen des Verfassers in diesen Fragen zu folgen. Indessen lohnt der Erfolg die aufgewandte Mühe wegen der vielen neuen Kenntnisse über die Zusammenhänge der alten orientalischen Liturgien untereinander und z. T. auch mit den westlichen, insbesondere unserer römischen. So reiht sich die Arbeit würdig den anderen der gleichen Serie der « Liturgiegeschichtlichen Forschungen » an, die ein beredtes Zeugnis deutscher liturgiegeschichtlicher Spezialforschung zu werden versprechen. Jos. Kramp S. I.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Dr. A. Baumstark und Dr. R. Guardini herausgegeben von Dr. P. Odo Casel O. S. B. Erster Band. — Münster i. W., Aschendorff, 1921. in-8°, 216 S.

Das Jahrbuch bildet den dritten Teil des grossangelegten liturgiewissenschaftlichen Unternehmens der Benediktinerabtei Maria Laach. Es will nicht wie die « Liturgiegeschichtlichen Quellen » und die « Liturgiegeschichtlichen Forschungen » nur geschichtlichen Fragen seine Aufmerksamkeit zuwenden, sondern auch systematischen Problemen der Liturgiewissenschaft seine Zeilen öffnen und so nach jeder Hinsicht eine Ergänzung der beiden anderen Teile sein. Wir begrüssen sein Erscheinen mit um so grösserer Genugtuung, als der Kampf um sein Zustandekommen in mehr als einer Hinsicht langwierig gewesen.

Das Jahrbuch enthält vier Abteilungen. In der liturgiegeschichtlichen spricht Baumstark über das Communicantes des Messkanons vom liturgievergleichenden Standpunkt, Casel über das Wort actio in liturgischen Bedeutung (wobei der Schluss auf die « Opferfeier » mir etwas zu übereilt erscheint), Daniels über den liturgischen Sinn der « devotio », Rückert in klaren und anerkennenswerten Ausführungen über die wechselnden Messgesänge der ostsyrischen Liturgie, Manser über ein wahrscheinliches Ambrosiuszitat in einer Alkuinschen Votivmesse. In der zweiten, systematischen Abteilung finden sich unter anderem zwei wertvolle Aufsätze Guardinis über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft und über das Objektive im Gebetsleben (eine Arbeit, die mir durch das Schlusswort des ersten Herausgebers nach Wert und Problemstellung geschädigt erscheint). Die dritte, Miszellen vorbehaltene Abteilung bringt unter anderem eine schöne Ausführung Siffrins zur Geschichte des Advents. Die vierte Abteilung bietet einen in jeder Hinsicht dankenswerten Literaturbericht zu den liturgischen Erscheinungen der Jahre 1914-21, der in zuverlässiger Weise zugleich über Inhalt und Wert der Arbeiten orientiert. Jos. Kramp S. I.

M. GRABMANN. — **Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker.** « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ». Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrg. 1921. 3. Abhandl. — München, 1922, in-8°, 68 S.

M. GRABMANN. — **Studien zu Johannes Quidort von Paris O. P.** Ebd. Jahrg. 1922. 3. Abhandl. — München, 1922, in-8°, 60 S.

Der Verfasser bietet in seinen gehaltvollen Studien wiederum eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnisse der älteren thomistischen Schule. Weitere Beiträge zum gleichen Thema hat er in Zeitschriften wie « Divus Thomas » und « Rivista di Filosofia Neoscolastica » folgen lassen. Im ersten Heft behandelt Grabmann von ihm neu aufgefundene lateinische Werke der deutschen Dominikaner Johannes von Sterngassen, Gerhard von Sterngassen und Nikolaus von Strassburg. Entgegen der bisher vielfach herrschenden Ansicht, die all diese Mystiker von Eckhard und einer ausgesprochen neuplatonischen Richtung abhängig sein liess, zeigen die neuen Funde klar, dass die genannten Dominikaner, die sämtlich dem ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert angehören, zur Schule des hl. Thomas gehören.

Mit Hilfe von Randnotizen in der Hs. 2165 der Wiener Staatsbibliothek, konnte Gr. im Cod. 60 der Stiftsbibliothek zu Admont und

ebenso im Cod. Vat. lat. 1092 den Sentenzenkommentar des Sterngassen, der beide Male nur die Unterschrift Iohannes Theutonicus trägt, unzweideutig bestimmen. So ist uns das Mittel geboten, diesen bedeutenden Prediger und Mystiker auch nach der rein theologischen Seite zu studieren.

Die *Medela anime languentis* des Gerhard von Strassburg, von der Gr. eine Münchener Hs. neu entdeckte, ist mehr aszetisch und moralisch orientiert; jedoch kommt auch die Mystik in verschiedenen Kapiteln zu ihrem Recht. Und auch hier findet sich kein Pantheismus, sondern der innigste Anschluss an den Aquinaten.

Von Nikolaus von Strassburg, der seit Denifle in den etwas üblen Ruf eines Plagiators geraten ist, fand Gr. in der Vaticana eine anonyme philosophische Summe. Wenn das Werk auch zum guten Teil Kompilation aus Thomas und Albert ist, so scheint es doch geeignet zu sein, Nikolaus auch nach der wissenschaftlichen Seite in besserem Lichte erscheinen zu lassen.

Für die Annahme, dass Johannes von Sterngassen ein Sohn der Stadt Köln ist, kann ich eine neue Bestätigung bieten: Im Cod. A 913 der Kommunalbibliothek zu Bologna (San Domenico saec. 14.) fand ich einen Kommentar zum ersten Buch des Lombarden, der sich ganz aus Einzelquästionen des Johannes von Paris, Petrus von Alvernia, Durandus, Guillelmus Anglicus und Johannes Coloniensis zusammensetzt. Johannes Coloniensis ist kein anderer als Johannes von Sterngassen.

Gr. bietet in seiner Schrift zugleich einen sehr dankenswerten Beitrag zur Geschichte der Kontroverse über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein. Er zeigt, wie in dieser Frage die älteste Thomistenschule geteilt war, wie freilich bei den Dominikanern wohl die Mehrzahl für den realen Unterschied eintrat. Thomas selbst nimmt er für den realen Unterschied in Anspruch. Ich glaube, dass eine endgültige Entscheidung über die Stellung des hl. Thomas zu dieser Frage noch verfrüht ist. Es kann jedenfalls nicht geleugnet werden, dass Anhänger des realen Unterschiedes seine Autorität für sich in Anspruch nahmen, obgleich dies nicht in dem Masse geschehen ist als man eigentlich erwarten sollte, dass sie ferner Gründe, die bei Thomas sich finden — einerlei ob zur Aufstellung des *realen* Unterschiedes oder jenes « secundum intentiones », wie Thomas sich ausdrückt — zum Beweise ihrer Ansicht gebrauchten, dass endlich bei Thomas selbst eine ganze Anzahl von Stellen vorkommt, die am einfachsten im Sinn dieses Unterschiedes gedeutet werden. All diese Momente sind so gewichtiger Natur, dass mann wohl ruhig die Sache als entschieden ansehen könnte, wenn

nicht einstweilen noch ungelöste Schwierigkeiten zu beseitigen und Vorfragen zu erledigen wären.

Einige wenige Punkte seien kurz angedeutet. Zu den Vorfragen gehört z. B. die Untersuchung: Was können die Worte *essentia* und *esse* alles bei Thomas bedeuten? Hat das Wort *accidens* etwa einen engeren und einen weiteren Sinn? Können wir von einem Bedeutungswandel oder wenigstens von einer gewissen Modifikation der in Frage kommenden Termini reden? Vor allem wäre klarzustellen, ob Thomas, der in jungen Jahren stark unter dem Einfluss des Avicenna und auch des Boethius stand, später, da er viel enger an den Stagiriten sich anschloss, seine Ansicht geändert oder doch umgebogen hat. Von den positiven Schwierigkeiten sei besonders jene aus dem *Metaphysikkommentar* l. 4, lect. 2 hervorgehoben, die m. W. noch niemand irgendwie befriedigend gelöst hat. Wie kommt es ferner, dass ganz der gleiche Beweis wie ihn Thomas an dieser Stelle bringt, von so gut wie allen Gegnern der realen Distinktion, von Albertus Magnus, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Petrus von Alvernia, Jakob von Viterbo, Johannes Sterngassen, Durandus, Herveus Natalis, Nikolaus Trivet, Jakob von Metz als ein Hauptargument gegen den realen Unterschied verwandt wird? Auch sind jene Stellen hinreichend zu erklären, in denen Thomas *forma* und *esse* völlig zu identifizieren scheint. Was die Stellung der alten Thomisten angeht, so bleibt auch hier eine einstweilen ungelöste Schwierigkeit: Wie kommt es, dass treueste Anhänger seiner Schule in diesem Punkte ebenso wie in der Frage nach dem « Unum esse in Christo » scheinbar oder wirklich abweichen? War vielleicht überhaupt keine eigentlich mündliche Tradition in dieser Frage vorhanden, sodass man sich allein an den Schriften orientieren musste? Unmöglich wäre dies nicht, da der *reale* Unterschied zur Zeit von Thomas keineswegs zu den besonders betonten und kontrovertierten Fragen gehörte. Es wäre zu untersuchen, ob nicht etwa Heinrich von Gent, der in seinem ersten Quodlibet die entgegengesetzte Ansicht mit wirklicher oder scheinbarer Spitze gegen Thomas vertritt — im 10. Quodlibet und in diesem Punkte hat Chossat durchaus richtig gesehen, ist der bekämpfte Gegner Aegidius von Rom — durch seinen Angriff die Reaktion hervorrief und so die Dominikaner in diese Richtung trieb. Auffallend ist es z. B. wie Thomas von Sutton, in jungen Jahren die Kontroverse mehr als einen Wortstreit ansieht, ja anscheinend zur Leugnung des Unterschiedes hinneigt, während er im Alter unter dem Ansturm der Gegner für den realen Unterschied tamquam pro aris et focis kämpft. Zur Vorsicht mahnt auch die bereits erwähnte Kontroverse über das

« Unum esse in Christo ». Dort ist nämlich Thomas schon sehr bald von Gegnern und auch von einem Teil seiner Anhänger im Sinn der heutigen thomistischen Doktrin völlig missverstanden, wie ich bald nachzuweisen hoffe. Sollte hier ein ähnlicher Fall vorliegen?

Ich bin auf diese rein historische Kontroverse und ihre Schwierigkeiten näher eingegangen als es dem Rahmen einer Besprechung entspricht, um dadurch zu weiteren Untersuchungen anzuregen. Nicht durch Behauptung und Gegenbehauptung, nicht durch das Zitieren dieser oder jener Stelle wird in solchen Fragen ein Fortschritt erzielt, sondern durch möglichst vollständige Vorlegung des Materials und durch eine möglichst unparteische, durch rein philologisch-historische Gesichtspunkte geleitete Prüfung der einschlägigen Stellen und der übrigen Gründe Für und Wider. Die von Gr. bereits angekündigte Veröffentlichung von Material aus der alten Thomistenschule wird uns jedenfalls einen guten Schritt weiterführen. Die wichtigeren Texte aus Thomas gedenke ich im Verein mit Gr. zusammenzustellen und herauszugeben.

Johannes von Paris, den Gr. in seiner zweiten Studie behandelt, spielte in der Dogmengeschichte eine gewisse Rolle als Vertreter der Impanationstheorie, die über Wicleff ihre Bahnen bis zu Luther hinzieht. Er war durch die Arbeiten von Finke und Scholz als Theoretiker in staats- und kirchenpolitischen Fragen bekannt. Er ist ein etwas exzentrischer Verkünder der baldigen Ankunft des Weltenrichters, weshalb er die scharfe Kritik des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay sich zuzieht. Wie aber seine Stellung zu Thomas war, das blieb in Dunkel gehüllt. Hauréau hatte ihn auf Grund völlig unzureichender Kriterien als Antithomisten charakterisiert.

Da hat nun Gr. Wandel geschaffen. Nachdem bereits Ehrle den Johannes Quidort als Verfasser einer Verteidigungsschrift des hl. Thomas nachgewiesen hatte, bringt Gr. zuerst näheren Aufschluss über den fast verschollenen Sentenzenkommentar, von dem er Hss. in Basel, Wien und Admont nachweisen kann. Ebenso erhalten wir Auskunft über ein Quodlibet, das in der Pariser Nationalbibliothek sich findet. Johannes, der sich durch grosse Belesenheit und auch einigen Sinn für Empirie auszeichnet, ist Thomist, wenn er auch hie und da, wie in der Lehre vom Intellectus agens gleich Johann von Sterngassen eigene Wege geht.

Zur Lebensgeschichte seien zwei Nachträge geboten: Es spricht manches dafür, dass Johannes vor seinem Magisterium in Oxford geweilt hat. Sein entschiedener Gegner, der eben erwähnte Heinrich von

Harclay war bei seinen Predigten zugegen. Er widmet der Widerlegung von Johannes apokalyptischen Theorien zwei ausgedehnte Quästionen. Gerade in Oxford spielte die Impanationstheorie eine grosse Rolle. Das Nähere über diesen Punkt ist in einer bald erscheinenden Abhandlung über Harclay enthalten. Gr. glaubt, der in einem Pariser Aktenstück erwähnte Joannes de Paris, ein Magister aus der Artistenfakultät, könne mit unserem Johannes nicht identisch sein, da bei seiner *Commendatio in vesperiis* gesagt werde, er habe « ab infantia » die Welt verlassen. Wir haben hier ein geradezu typisches Beispiel vor uns, mit welcher Oberflächlichkeit bei solchen Lobreden verfahren wurde. Dieses « ab infantia » kann ganz unmöglich mit der andern Aussage der gleichen Rede übereinstimmen, nach der Johannes vor seinen Eintritt bereits ein bekannter Magister in « Vico Straminum » war, denn als solcher musste er doch wenigstens über zwanzig Jahre zählen. Der frühe Eintritt in den Orden gehörte eben zu den Loci communes der Lobrede, wie wir ähnliches in den späteren Legenden Alberts des Grossen finden. Es ist also sehr wohl möglich, dass Johannes der in der Urkunde genannte Magister ist. Sein *Correctorium* wäre also erst nach 1290 verfasst.

Ein besonderes Verdienst hat sich Gr. um die Geschichte der Impanationstheorie erworben, indem er in Cod. Mon. 15801 eine ausführliche Gegenschrift entdeckte, die wohl einen der päpstlichen Kurie nahestehenden Franziskaner zum Verfasser hat. Ueber den Charakter dieser Gegenschrift möchte ich zu den Ausführungen Grabmanns noch einige Ergänzungen anfügen, wie sie mir das Studium der Hs. ergab. Es handelt sich nicht etwa um eine Antwort auf die auch in dem Londoner Druck von 1686 erhaltene Determinatio, sondern um die Widerlegung einer bis heute unbekannten Pariser Disputation grossen Stiles, bei der zuerst eine Reihe von Magistri und dann eine Anzahl Scholaren als Gegner auftraten. Aus der Widerlegung lässt sich der Gang und Inhalt der Disputation zum grössten Teil wiederherstellen. Hier erweist sich Iohannes als entschiedensten Vertrer der « distinctio realis inter esse et essentiam » und des « unum esse in Christo ». Beide Lehren macht er zu Grundpfeilern seiner Impanationstheorie. Die Quaestio disputata wurde von den Pariser Magistri an den Päpstlichen Hof zur Prüfung gesandt. Die erhaltene Verteidigung des Johannes, die viel geringeren Umfang als die Quaestio hat, ist offenbar späteren Datums. Sie dürfte eine kurze Selbstverteidigung sein, die Johannes bei der theologischen Fakultät einreichte. F. PELSTER S. I.

SAC. FRANCESCO OLGIATI. — **La storia dell'azione cattolica in Italia** (1865-1904). 2ª edizione. — Milano, « Vita e Pensiero », 1922, in-12°, 304 pag.

Modestamente l'Autore avverte trattarsi di una serie di conferenze tenute prima in una Settimana Sociale dell'Unione popolare, poi svolte più ampiamente nell'Arcivescovado di Milano, e vuole quindi che il suo libro non venga sottoposto a una critica accurata da uomini già padroni della materia, anzi non sia neppure letto da loro, ma serva unicamente ai giovani che debbono prendere una prima e sommaria conoscenza delle vicende dell'azione cattolica in Italia. Le qualità però dell'opera, che sono quelle che si ritrovano in tutte le pubblicazioni di don Olgiati, chiarezza, moderazione e insieme ardore ispirato a un amore passionato del bene, hanno fatto sì che questo libro si trova già nelle mani di tutti, e a tutti rende preziosi servizi. P. G.

DOTT. SAC. GIUSEPPE STOCCHIERO. — **Siate Apostoli.** *Dio, Famiglia, Patria.* — Lezioni di cultura per la gioventù. — Vicenza, Soc. An. Tip. Catt. Vic., 1922, in-12°, 324 pag.

L'A. nelle presenti lezioni ha inteso di procurare alla gioventù, una soda istruzione e di formarla all'Apostolato. La divisione: Dio, Famiglia, Patria suggerita da speciali circostanze ha fornito occasione all'A. di trattare vari temi su questi punti determinati. È un manuale che sarà letto con utilità dai giovani; ma perchè possa somministrare quella soda e completa istruzione che l'A. si è prefisso, è necessario che la prima parte riguardante Dio e la Religione sia più diffusamente svolta. Non può infatti dirsi che un giovane sia completamente istruito nella religione, se conosce solamente i concetti generici di cattolicismo, l'esistenza e provvidenza di Dio, la divinità di Gesù Cristo, la esistenza e natura della Chiesa cattolica. Oltre alle predette verità fondamentali ve ne sono molte altre che debbono essere studiate da chi desidera essere sufficientemente istruito nella religione.

Ciò non ostante riconosciamo volentieri i non comuni pregi onde l'A. sa con ordine e chiarezza esporre le questioni religiose e sociali.

F. C.

M. J. LAGRANGE O. P. — **La Vie de Jésus d'après Renan.** — Paris, Gabalda, 1923, in-12°, 144 pag.

« Négation ironique et déloyale sous les apparences du respect »: tel est le jugement du R. P. Lagrange et combien il caractérise admi-

rablement la « Vie de Jésus ». Vers le but à atteindre: négation de la divinité du Sauveur, convergent avec les affirmations de la science protestante et rationaliste les atténuations et les corrections mêmes que Renan y apporte aussi bien que l'apparente sincérité dont il fait montre. L'impartialité de l'historien, qu'il revendique, est bien en sa personne incompatible avec le dogme qu'il professe et qu'il veut inculquer. Mais ce qui le caractérise, ce qui fit hélas! l'attrait de son livre pour les contemporains sceptiques et ce qui inspire au croyant un insurmontable dégoût, c'est ce respect sacrilège envers le Sauveur auquel sont prodiguées les louanges ou les excuses tandis qu'il est ravalé au niveau des imposteurs ou des fous, c'est encore cette impudeur des contradictions volontaires et ce scepticisme railleur et léger qui sourit, même de soi, pour mieux arriver à ses fins.

Mais il faut lire le livre même du R. P. Lagrange. Rien de plus instructif que de voir mis à nu le but de Renan, les moyens qu'il mit en œuvre et les précautions prises par lui pour assurer son succès en flattant un vague sentimentalisme religieux. Il est surtout édifiant de voir le sans-gêne avec lequel il traita les faits pour les encadrer dans l'histoire « impartiale » qu'il avait imaginée.

Remercions le R. P. Lagrange d'avoir avec calme et fermeté mis en son vrai jour l'œuvre impie que fut la « Vie de Jésus ».

J. R.

PAUL JOUON S. I., PROFESSEUR À L'INSTITUT BIBLIQUE. — **Grammaire de l'Hébreu biblique.** — Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923, in-8°, XII-543 pag.

Desiderata e lungamente attesa esce finalmente alla luce questa nuova Grammatica ebraica, che oltre al fare onore all'Istituto Biblico di cui il R. P. Joüon è illustre professore, sarà salutata con entusiasmo da tutti i cultori di studi Biblici cui sta a cuore il buon nome e la buona riputazione dei cattolici non solo nel campo esegetico, ma anche nel campo filologico. Diciamolo sinceramente: noi cattolici non manchiamo di buone grammatiche elementari della lingua Ebraica; ma in fatto di grammatiche che trattassero la materia in una maniera esauriente e diffusa come la classica del Gesenius, eravamo completamente sprovvisti. C'era, è vero, la grammatica del Weikert, ma era antiquata; c'è quella del Touzard, ma se essa svolge assai ampiamente la parte morfologica, lascia moltissimo a desiderare nella parte sintattica che non raggiunge neanche le 30 pagine. La grammatica del

P. Joüon non incorre in questo inconveniente: delle 536 pagine che la compongono ben 248, quasi la metà cioè, sono assegnate alla sintassi. Si può dunque esser sicuri che le numerose difficoltà che s'incontrano dallo studioso dell'ebraico Biblico, vi si trovano in gran parte esaminate e risolute.

L'opera, come l'autore stesso ne dà avviso fin dalla Prefazione (VIII-IX), non è un lavoro di compilazione, ma in molti punti è un lavoro di tipo schiettamente personale; e questo è ciò che ne forma il pregio. Ad altre Riviste che più direttamente della nostra si occupano di lingue Orientali, il gradito compito di rilevare minutamente tutte le caratteristiche di questi punti originali: per noi basti accennare alla teoria sulla qualità e quantità delle vocali, la quale viene a spiegar non pochi fenomeni che per lo più costituiscono altrettanti punti neri di fonetica ebraica; alla importanza data alla distinzione morfologica tra verbi attivi e stativi, distinzione da non confondersi con l'altra, sintattica, in transitivi e intransitivi. Nè vogliamo tralasciar di notare la messa al punto assai più esatta di quel che si soglia ordinariamente fare, circa il valore delle forme temporali della lingua Ebraica, nelle quali il ch. A. oltre alla determinazione del tempo, scorge l'indicazione di quello che, seguendo la terminologia dei grammatici slavi, chiama *aspetto* dell'azione (singolarità o ripetizione, istantaneità o durata); il che rende la ragione per la quale il perfetto e il futuro del verbo ebraico esprimono sovente in un modo meno esatto che nelle nostre lingue il valore temporale.

La chiarezza dell'esposizione, l'abbondanza degli esempi riportati quasi tutti integralmente e tradotti, renderanno ai principianti agevole, anzi soave l'uso di quest'opera. Un fascicolo separato contiene copiosi indici: ebraico, analitico e scritturistico, oltre ai vari paradigmi nei quali, per quel che riguarda i verbi, risulta una maggior perfezione e un ordine un po' diverso da quello comunemente seguito, ma assai più vantaggioso.

Auguriamo al ch. P. Joüon una larga diffusione di questa sua opera, frutto di non poche preoccupazioni e di tanti anni di studio assiduo; e siamo sicuri che tutti gli studiosi della lingua Ebraica e della S. Scrittura l'accoglieranno favorevolmente e ne caveranno immensa utilità.

ARNALDO PARENTI S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Hic catalogum earum scriptionum contexere intendimus, quae disciplinam theologiae fundamentalis, dogmaticae nec non moralis scholastica methodo tractatae respiciunt.

Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

Si quod argumentum per plures fasciculos alicuius periodici continuatur, numero intra parenthesim titulo argumenti addito indicatur pagina praecedentis voluminis nostri periodici, ubi ultimo hoc ipsum argumentum inscriptum est.

A. — GENERALIA.

I. Encyclopaedica.

Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, publ. sous la dir. de F. Cabrol. Fasc. publ. 1923: 51-55: Fibules-Fustel de Coulanges. Paris, Letouzey et Ané.

Dictionnaire de Théologie Catholique, publ. sous la dir. de E. Amann. Fasc. publ. 1924: 60-64: Italie-Jeûne. Paris, Letouzey et Ané.

II. Periodica.

Periodica aliqua enumerantur, quae praeter II, 137, III, 145 et IV, 158 citata saepe in elenchis nostris occurrunt:

Bohoslavia. Leopoli.

Irish Monthly. Dublin, Gill.

Studies. Dublin, Educ. Comp. of Ireland.

Vie spirituelle. S. Maximin. France.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Bartmann B., Lehrbuch der Dogmatik. 2 Bde[6]. Freiburg 1923, Herder. XII, 464 et IX, 547 p.

id., Grundriss der Dogmatik. Freiburg 1923, Herder. XVI, 591 p.

Grützmacher R., Textbuch zur systematischen Theologie und ihrer Geschichte [2]. (Samml. Theol. Lehrbücher). Leipzig 1922, Deichert. 132 p.

Hugon E., Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theol. Divi Thomae Aquinatis: Vol. alt.: De angelis et de gratia; Vol. tert.: De Verbo Incarnato et hominum Redemptore ac de B. M. V. Deipara; Vol. quart.: De Sacramentis in communi. De eucharistia. De novissimis. Paris, Lethielleux. — Cf. G. Huarte: Gregorianum 4 (1923) 613-614.

Muncunill I., Tractatus de Deo Creante et de Novissimis. — Barcinone, Libr. Relig. — Cf. G. Huarte: Gregorianum 4 (1923) 620-623.

Prat F., La théologie de Saint Paul. 2ème p [7]. Paris 1923, Beauchesne. vi, 610 p.

Sasso G. dal, Compendio della somma teologica di S. Tommaso d'Aquino. Padova, 1923, libr. Greg. 461 p. 16°.

Schlatter A., Das christliche Dogma [2]. Stuttgart 1923, Calwer. 624 p.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. Tractatus integri.

Seeberg R., Lehrbuch der Dogmengeschichte 2. Bd.: Die Dogmenbildung in der alten Kirche. 3. neubearbeitete Auflage. Leipzig 1923, Deichert. xii, 606 p.

b. Quaestiones particulares.

Beyerhaus G., Neuere Augustinusprobleme: Hist. Zts. 127 (1923) 189-209. — Cf. A. Jülicher: Theol. Literaturzt. 48 (1923) 484-485.

Blakeney E. H., The tome of Pope Leo the Great. Latin text with translation, introduction and notes. London, Soc. Prom. Christ. Knowl. — Cf. A. Jülicher: Theol. Literaturzt. 48 (1923) 419-420.

Bosshardt E., Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion (iv, 159); — Cf. G. Bardy: Rev. Apol. 37 (1923) 108-112.

Buonaiuti E., Saggi sul cristianesimo primitivo. Città di Castello, Casa editr. — Cf. H. v. Soden: Theol. Literaturzt. 48 (1923) 516-517.

Burkitt F. C., Dr. Sanday's New Testament of Irenaeus with a note on Valentinian terms in Irenaeus and Tertullian: Journ. Theol. Stud. 25 (1923) 56-67.

Casey R. P., Clement and the two divine Logoi: Journ. Theol. Stud. 25 (1923) 43-56.

Cavallera F., Saint Jérôme: Sa vie et son œuvre. Louvain, Spicilegium Sacr. Lov. — Cf. A. G.: Studies 12 (1923) 486-487.

Contarini G., Gegenref. Schriften (Corp. Cath. 7. Bd.) hgb. v. Fr. Hünermann. Münster 1923, Aschendorff. xl, 76 p.

Cremers V., De Verlossingsidee bij Athanasius de Groote. Turnhout 1924, Brepols. 232 p.

Degen H., Die Tropen der Vergleichung bei Ioh. Chrysostomus. Beitrag zur Geschichte der Metapher, Allegorie und Gleichnis in der griechischen Prosaliteratur. Inauguraldiss. Olten, Walter. — Cf. G. Bardy: Rev. Apol. 37 (1923) 112-114.

Deissmann A., The religion of Jesus and the faith of Paul. Transl. by W. Wilson. London 1923, Hodder. 287 p.

Dibelius M., Der Hirt des Hermas erklärt. Tübingen, Mohr. — Cf. E. Hennecke: Theol. Literaturzt. 48 (1923) 491-492.

Durantel I., Saint Thomas et le Pseudo-Denis. Paris. Alcan. — Cf. G. Bardy: Rev. Apol. 37 (1923) 116-117.

Eck I., Disputatio Viennae Pannoniae habita (Corp. Cath. 6. Bd.) hgb. v. Th. Virnich. Münster 1923, Aschendorff xxiv, 80 p.

Eibl H., Augustin und die Patristik. München 1923, Reinhardt. 462 p.

Goudge H. L., The methods of theology. London 1923, Mowbray. 24 p.

Grandmaison L. de, Les mystères païens et le mystère chrétien: Et. 173 (1922) 515-532.

Herrera S., Saint Irénée de Lyon exégète. Etude historique. Paris, Savaète. — Cf. G. Bardy: Rev. Apol. 37 (1923) 107-108.

Hessen I., Augustinus. Vom seligen Leben. Uebers. u. erläutert, mit einer Einführung in Augustins Philosophie. (Phil. Bibl. Bd. 183). Leipzig 1923, Meiner. xxx, 44 p.

Holl K., Augustins innere Entwicklung. Berlin, Gruyter. — Cf. A. Iülicher Theol. Literaturzt. 48 (1923) 485-489.

König E., Theologie des Alten Testaments kritisch und vergleichend dargestellt. 3. u. 4. durchg. vervollst. Aufl. Stuttgart 1923, Belser. viii, 342 p.

Luyckx B. A., Die Erkenntnislehre Bonaventuras. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalt. Bd. xxiii. 3.-4. H.) Münster 1923, Aschendorff. xxiv, 306 p.

Mc Neille A. H., New Testament teaching in the light of St. Paul's. Cambridge, Univ. Pr. — Cf. Ed. König: Theol. Literaturbl. 44 (1923) 342-343.

Meyer E., Ursprung und Anfänge des Christentums. 3. Bd. Stuttgart 1923, Cotta. x, 660 p.

Milne H. J. M., A new fragment of the Apology of Aristides: Journ. Theol. Stud. 25 (1923) 73-77.

Morgan W., The religion and theology of Paul. Edinbourgh 1923, T. and T. Clark. 279 p.

Moricca U., Il pensiero cristiano 1-2: S. Girolamo. Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero. — Cf. G. Bardy: Rev. Apol. 37 (1923), 104-106.

Moulard A., Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité. Paris, Gabalda. — Cf. G. Bardy: Rev. Apol. 37 (1923) 114-116.

Nörregaard J., Augustins Bekehrung. Uebersetzt von A. Spelmeyer. Tübingen, Mohr. — Cf. A. Jülicher: Theol. Literaturzt. 48 (1923) 481-484.

Paquier I., Un essai de théologie platonicienne à la renaissance. — Le commentaire de Gilles de Viterbe sur le 1er livre des Sentences. (IV, 482): Rech. Sc. Rel. 13 (1923) 419-436.

Pelster F., Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Grossen: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 475-482.

id., Schriften des Thomas Sutton in der Universitätsbibliothek zu Münster: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 483-494.

Perez Goyena A., « La primera Summa de Ecclesia » El autor de la Suma: Est. Ecl. 2 (1923) 252-269.

Philo, Philos Werke. 4. T. Hgb. von I. Heinemann. Breslau 1923, Marcus. 188 p.

Pinard de la Boullaye H., L'étude comparée des religions (IV, 314). — Cf. E. Dorsch: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 570-572.

Ragaz L., Iudentum und Christentum. Leipzig 1922. Rotapfel-Verlag 94 p.

Ramorino F., Il pensiero cristiano 3: Tertulliano. Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero. — Cf. G. Bardy: Rev. Apol. 37 (1923) 106-107.

Ross D. M., The faith of St. Paul. London 1923, Clarke. 237 p.

Scheftelowitz J., Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums. Giessen, Töpelmann. — Cf. M. Dibelius: Theol. Literaturzt. 48 (1923) 414-415.

Schlatter A., Die Theologie der Apostel [2]. Stuttgart 1922, Calwer. 576 p.

Schmitt A., Katholizismus und Entwicklungsgedanke [1-2]. Paderborn 1923, Bonifatius-Druckerei. XIV, 296 p.

Schneider A., Die Erkenntnislehre des Joh. Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen. Berlin 1923, de Gruyter. 128 p.

Sihler E. G., From Augustus to Augustine. Essays and Studies dealing with the contact and conflict of classic Paganism and Christianity. Oxford 1923, Univ. Pr. 344 p.

Tixeront G., Manuale di Patrologia. Versione ital. di L. Coccolo. Torino, L. I. C. E. T. — Cf. Civiltà Catt. a. 75. vol. 1 (1924) 357.

Ugarte de Ercilla E., Apolonio de Tyana: Est. Ecl. 2 (1923) 280-295.

Urriza I. de, Méritos escrituristicos del B. Roberto Belarmino: Est. Ecl. 2 (1923) 236-251.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Mueller I., De Verbo Dei revelato. Summa praelectionum [2]. Innsbruck 1923, Rauch. 431 p.

b. Quaestiones particulares.

Bellwald A. M., Christian science and the catholic faith. London, Longmans. — Cf. Month. 142 (1923) 276-277.

Borchert O., Der Tod Jesu im Lichte seiner eigenen Worte und Taten. 2. T. Braunschweig 1923, Wollermann. 94 p.

Bournet M. L., Le christianisme naissant, expansion et luttes: Paris, Téqui. — Cf. G. Bardy: Rev. Apol. 37 (1923) 104.

Bover I. M., Las « Notes de la Iglesia » según el B. Belarmino: Est. Ecl. 2 (1923) 225-235.

Brunhes G., La mission divine de l'Eglise catholique. La perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée: Rev. Apol. 37 (1923) 5-25. 78-92.

Claeys Bouüaert M., La religion catholique en esprit et en vérité: Nouv. Rev. Théol. 50 (1923) 23-34.

Cordovani M., Rivelazione e filosofia. Milano 1923, Soc. ed. Vita e pensiero. 127 p.

Grabinski B., Wunder, Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart. Eine krit. Untersuchung. Hildesheim 1923, Borgmeyer. 348 p.

Herbigny M. d', La vraie notion d'orthodoxie. Roma 1923, Pont. Ist. Or. Orientalia. Ser. II. Christiana. 36 p.

Heredia C. M., Spiritualism and common sense. New York 1922, Kennedy. xvi, 222 p. — Cf. Month 142 (1923) 176-177.

Howard H., The Church which is his body. London 1923, Epworth Pr. 228 p.

Kunze I., Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte vornehmlich in der alten Kirche. Leipzig 1923, Dörffling u. Franke. 560 p.

Lamiroy H., Controversia de traditione: Coll. Brug. 23 (1923) 273-276.

id., De traditione, altero fonte revelationis: Coll. Brug. 23 (1923) 299-304.

id., De traditione excedente S. Scripturam: Coll. Brug. 23 (1923) 364-369.

id., De mediis traditionis conservandae: Coll. Brug. 23 (1923) 392-395.

Mackintosh H. R., Some aspects of Christian belief. London 1923, Hodder. 316 p.

Poynter I. W., Is the rationalist reasonable?: Month 142 (1923) 119-127.

Sheahan M., Apologetics and Catholic doctrine. Dublin, Gill. — Cf. Irish Monthly: 51 (1923) 154.

Silvestri Falconieri F., Differenze principali tra le dottrine del cristianesimo e quella della Chiesa Cattolico-Romana. Roma 1923, Casa ed. La Speranza. 162 p. 16°.

Van Crombrugghe, De notione deque auctoritate Patris Ecclesiae: Coll. Gand. 10 (1923) 112-115.

Woodlock F., It's the pope that matters: Month 142 (1923) 300-305.

VI. De Deo Uno et Trino.

a. Tractatus integri.

Zaccherini G., Theologiae Dogmaticae Spec. Cursus ad mentem S. Thomae Aquinatis. P. II. Theol. Spec. Vol. I. De Deo Uno. Taurini, Marietti. — Cf. Civ. Catt. a. 75, vol. 1 (1924) 358.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De Deo Uno.*

Fernandez A., El castigo de los hijos por los pecados de los padres: Est. Ecl. 2 (1923) 419-426.

Grimm E., Die zwei Wege im religiösen Denken. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. — Cf. H. Schuster: Theol. Literaturzt. 48 (1923) 503.

Grubb E., The wrath of God in the theaching of Jesus: Exp. Tim. 34 (1923) 214-217.

Ould F., The beauty of God. London 1923, Skeffington. 224 p.

Pell Ch. E., Proof of the existence of God. London, Palmer. — Cf. Month 146 (1923) 78-79.

Rosenmöller B., Gott und die Welt der Ideen. Münster 1923, Aschendorff. VIII, 46 p.

Schmidt P. W., Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Kempten 1923, Koesel. x, 228 p.

Stufler I., Der hl. Thomas und das Axiom: Omne quod movetur, ab alio movetur: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 369-390.

Zigon F., Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino. Goritiae 1923, Narodna Tiskarna. 230 p.

2. *De Deo Trino.*

Deneffe A., Perichoresis, circumincessio, circuminsessio: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 497-532.

Scott E. F., The Spirit in the New Testament. London 1923, Hodder. 256 p.

Slipyi I., De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda. Leopoli 1923, Bohoslavia 29 p.

Watkin Jones H., The Holy Spirit in the medieval Church: a study of christian teaching concerning the Holy Spirit and his place in the Trinity from the postpatristic age to the counterreformation. London, Sharp. — Cf. A. I. Mason: Journ. Theol. Stud. 24 (1923) 193-195.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Creatio.*

Ude I., Die Erschaffung der Welt [2]. Graz 1923, Styria. 143 p.

2. *Homo.*

Longo T., L'immortalità dell'anima. Torre Pellice 1923, libr. La Luce, 105 p. 16°.

Van Crombrugghe, Describuntur anthropologici errores Pelagianismi et Semipelagianismi: Coll. Gand. 10 (1923) 115-119.

3. *Peccatum originale.*

Rüther Th., Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien. (Freib. Theol. Stud. 28. H.) Freiburg, Herder. — Cf. I. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 451-453.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Felder A., Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber d. neuesten ungläubigen Jesus-Forschung. Bd. I[3]. Paderborn 1923, Schöningh. VIII, 439 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Beyer A., Der Menschensohn. Christusstudien. Berlin 1923, Weisse Ritter Verlag. 48 p.

Manson W., The Incarnate Glory. London 1923, Clarke. 250 p.

Pick S., Die auf Jesus gedeuteten Stellen des Alten Testaments. Quellenstudien. Frankfurt a. M. 1923, Kauffmann. 84 p.

Sparrow Simpson I., Modernism and the Person of Christ. London, Scott. — Cf. Month 143 (1924) 80-81.

Stebler A., Beweisstelle für die Gottheit Jesu Christi: Theol. pr. Quart 76 (1923) 461-468.

Williams H., The divinity of Christ in the New Testament: London, Murray. — Cf. I. M. Creed: Journ. Theol. Stud. 25 (1923) 89-90.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Temple P. J., The boyhood consciousness of Christ: a critical examination of Luke II, 49. New York, Macmillan. — Cf. Month 143 (1924) 81-83.

3. *De opere Christi.*

Headlam A., The life and teaching of Jesus the Christ. London, Murray. — Cf. E. Lohmeyer: Theol. Literaturzt. 48 (1923) 466-469.

Richard L., La rédemption, mystère d'amour: Rech. Sc. Rel. (IV, 485). 13 (1923) 397-418.

Walker T., The teaching of Jesus and the Jewish teaching of his age. London, Allen and Unwin. — Cf. Month 142 (1923) 281-282.

Williams C., The Christian doctrine of atonement. London 1923, Thynne and Jarvis. 29 p.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Alès A. d', L'Assomption. — La question dogmatique. Études 176 (1923) 257-266.

Bover I. M., La mediación universal de la « Segunda Eva » en la tradición patristica: Est. Ecl. 2 (1923) 321-350.

Ernst J., Origenes und die geistige Mutterschaft Marias (Jo. 19, 26 f.): Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 617-621. — Cf. C. Kneller: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 621-632.

Gächter P., Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Jo. 19, 26 f.: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 391-429.

Girerd F., Le mariage de la sainte Vierge: Nouv. Rev. Théol. 50 (1923) 449-464.

Pesch Chr., Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden. Freiburg, Herder. (IV, 485). — Cf. J. Mueller: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 447-451.

Renaudin P., Le sentiment de Saint Thomas sur l'Immaculée Conception: Rev. Thom. Nouv. sér. 6 (1923) 205-210.

IX. De Gratia.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Lippert P., Credo: Die Gnaden Gottes [3-4]. Freiburg 1923, Herder. v, 153 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De gratia generatim.*

Gannon P. L., Divine Grace: Irish Monthly 51 (1923) 61-67. 122-131. 177-184. 348-354.

2. *De gratia habituali.*

Gardeil A., Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes: Rev. Thom. Nouv. sér. (IV, 486); 6 (1923) 129-140.

id., L'habitation de Dieu en nous et la structure interne de l'âme: Rev. Thom. Nouv. sér. 6 (1923) 238-260.

Guibert J. de, Dons du Saint-Esprit et vie mystique: Rev. Asc. Myst. 4 (1923) 321-344.

3. *De gratia actuali.*

Schultes R., Johannes v. Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica: Div. Thom. (1923) 123-145.

Stufler I., Zur Kontroverse über die praemotio physica: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 533-564.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De fide.*

Berthau J. M., L'examen des raisons de croire: Rev. Apol. 37 (1923) 93-103.

Gyllenberg R., Pistis. En undersökning betr. bruket och betydelsen av πίστις och därmed besläktade ord i det hellenistiska tidevarvets religioner. T. I.: Hellenismen ochsen Iudendomen. T. II. Kristendomen. (Diss.): Helsingfors 1922. 89 et 112 p.

Heim K., Glaubensgewissheit. 3. völlig umg. Aufl. Leipzig 1923, Hinrichs. IV, 276 p.

Kattenbusch F., Gott erleben und an Gott glauben. Zur Klärung des Problems der wahren Religion. Tübingen, Mohr. — Cf. Zelke: Theol. Literaturbl. 44 (1923) 366-369.

Straub A., De analysi fidei (III, 491). — Cf. G. Huarte: Gregorianum 4 (1923) 615-620; J. Lehner: Theol. pr. Quart. 76 (1923) 556-560.

2. *De peccato.*

Garrigou-Lagrange R., Péché véniel et imperfection; obstacles à l'union divine: Vie spirituelle 8 (1923) 583-592.

Holzgräber, Die Gotteslästerung. (Diss.) Greifswald 1921. 21 p.

Landgraf A., Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Bamberg 1923, Görresverlag. XX, 368 p.

XI. De Sacramentis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Labauche L., The three sacraments of initiation: Baptism, Confirmation, Holy Eucharist. Authorised transl. London, Burns, Oates a. W. — Cf. Month 142 (1923) 279-280.

Otten B., Institutiones Dogmaticae in usum scholarum: t. V.: De sacramentis in genere, de Baptismo, de Confirmatione, de SS. Eucharistia. Chicago, Univ. Pr. — Cf. Month 142 (1923) 278-279.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Clow W. M., The Church and the Sacraments. London 1923, Clarke. 254 p.

2. *Baptismus.*

Engler K., Die biblische Taufe: Leipzig 1923, Walmann. 47 p.

3. *Eucharistia.*

Brinktrine I., De epiclesis eucharisticae origine et explicatione (Extr. fol. period. « Ephemerides Liturgicae »). Romae 1923, Ephem. Liturgicae. 34 p.

Grimal I. S. M., Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ[3]. Paris 1923, Beauchesne. VIII, 386 p.

Lattey C., Catholic faith in the Holy Eucharist. Rev. and. enl. London 1923, Heffer. 237 p.

Lerber Th. von, Das Sakrament des hl. Abendmahls. Bern 1923, Buchhandlung der Ev. Ges. 16 p.

4. *Paenitentia.*

Dalmáu I. M., Significación de la forma del Sacramento de la Penitencia: Est. Ecl. 2 (1923) 386-401.

Poschmann B., Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus. Braunsberg 1923, Ermländ. Zeitung. 85 p.

Xiberta B., Clavis ecclesiae (III, 492). — Cf. J. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 47 (1923) 453-455.

5. *Matrimonium.*

Arendt G., La tradizione cattolica in favore del Privilegio Paolino nel coniuge infedele battezzato in una setta acattolica: Gregorianum (IV, 487); 4 (1923) 329-354.

Seta O., La questione del divorzio nel nuovo testamento. Napoli 1923, Fed It. degli stud. per la cultura rel. 28 p. 16°.

XII. De Novissimis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Büttner O., Die Herrlichkeit des Himmels. Eine Antwort auf die Frage: Wie ist's im Himmel und was wird dort getan. Auf Grund der hl. Schrift dargest. Neuhof (Kr. Teltow) 1923, Zentralstat. z. Verbr. guter deutscher Lit. 34 p.

Fawkes F. A., The riddle of life after death. London 1923, Soc. Prom. Christ. Knowl. 84 p.

Horr G. E., The christian faith and eternal life. Oxford 1923, Univ. Pr. 53 p.

Pringle-Pattison, The idea of immortality (IV, 487). — Cf. I. M. O's: Studies 12 (1923) 330-332.

Sulzböck A., Ein dogmatisch-homiletischer Kasus über das besondere Gericht: Theol. pr. Quart. 76 (1923) 492-496.

FR. S. MUELLER S. I.

CHRONICA

Festa in honorem S. Thomae sexcentesimo expleto anno ab eius canonizatione.

HEBDOMADA THOMISTICA. I. *Conspectus generalis.* — « Hebdomada thomistica », quam, ad commemorandum annum sexies centesimum ab honoribus Sanctorum Thomae Aquinati tributis, ab Academia Romana S. Thomae praeparatam esse nuntiaveramus, locum habuit mense Novembri, a die 17ª ad 25ᵃᵐ, summo Urbis plausu. Alia festa quae eodem tempore occurrerunt, occasione tum solemnis tridui in honorem B. Roberti Bellarmino, tum anni quater centenarii ab obitu S. Iosaphat, tum Regis Hispaniae Romam advenientis, quaeque et ipsa maxima populi frequentia celebrata sunt, non impediverunt quin numerosi, assidui, electissimi auditores ad omnes hebdomadae conventus accesserint. Aula magna Cancellariae Apostolicae, quae conventuum omnium sedes fuit, vix auditores capere potuit; hi autem, plerique quidem, at non unice, e clero Urbis erant, praeeuntibus pluribus Emis Purpuratis, atque adstante ornatissima Episcoporum aliorumque Praelatorum corona. Universitates catholicae maiores aliae legatum miserant, aliae adhaesionem scripto communicaverant.

Septem primis diebus, celebrati sunt quotidie vespere conventus publici, in quibus legebatur solemnior quaedam commentatio, ter autem mane conventus privati, in quibus, proposito aliquo argumento de ratione Philosophiam docendi, inter praesentes, sive professores sive scriptores, instituebatur discussio. Octava die, quae fuit 24ª Novembris, apud aedes Vaticanas, in aula « Benedictionum », solemnis habita est Commemoratio coram Summo Pontifice, verba faciente Emo Cardinali Camillo Laurenti. Demum die Dominica 25ª Novembris, finem imposuit Hebdomadae, in Ecclesia S. Mariae supra Minervam, functio illa solemnissima quae « Cappella Cardinalitia » audit.

Iucundum sane, at simul longum foret, de singulis tum commentationibus tum discussionibus prolatis disserere. Utilius videtur quaedam generalia tradere, quae et indolem totius commemorationis refe-

rant, et communia eorum qui interfuerunt desideria atque vota exprimant, eo vel magis quod cura Academiae Romanae S. Thomae Acta Hebdomadae thomisticae proxime in lucem sint ventura.

II. *Conventus publici.* — Laudanda imprimis maxima commentationum varietas, quae, dum omne taedii periculum arcebat, attentionem in diversos aspectus doctrinae thomisticae colligebat, ac propterea omnibus gratissima fuit. Quae quidem varietas iam a diversitate oratorum expectanda erat. Emi Cardinales Billot et Laurenti, ambo olim magnae famae in Urbe, ille Theologiae, hic Philosophiae Professores, res magis synthetice considerare voluerunt; et revera Emus Billot tum pericula quae hodie theologis minantur, tum praesidia quae eis Angelici Philosophia suppeditat, nervose compendiavit (« S. Thomas et sa philosophie au XXe siècle »); Emus Laurenti modo doctrinam modo sanctitatem Aquinatis, nescio utrum exactius an pulchrius, exhibuit (« S. Tommaso come Dottore e come Santo »). Exmi Horatius Mazzella et Leopoldus Eijo y Garay, ille archiepiscopus Tarentinus, hic episcopus Matritensis, ambo olim Athenaei Gregoriani alumni (in quo utriusque memoria gratissima usquedum remanet), ostenderunt, summa omnium admiratione, curas pastorales minime obstare sive historiae (« S. Tommaso e la filosofia di Aristotele »), sive speculationi mysticae excolendae (« S. Tomás y la Mística »). Quatuor Professores qui alias commentationes legerunt, e quatuor Universitatibus non minus illustribus quam inter se diversis veniebant, nempe Parisiensi (D. Iacobus Maritain), Lovaniensi (Rmus D. Simon Deploige, Praeses Instituti Philosophici Thomistici), Monachensi (Rmus D. Martinus Grabmann), Mediolanensi (R. P. Marianus Cordovani O. P.): exhibuit primus profundam cognitionem philosophiae modernae, quae Cartesium secuta, etsi maximo conatu, ad veritatem pervenire iam non valet (« Le thomisme et la crise de l'esprit moderne »); ostendit alter se, dum doctrinam S. Thomae investigat atque perpendit, ad principia usque ascendere quibus ipsa Ethica cum Philosophia speculativa intime connectitur (« La théorie thomiste de la famille »); tertius exemplum dedit quomodo vel minutissima eruditio historica accurataque exploratio fontium hucusque ineditorum ad sensum textuum S. Thomae, qui prae omnium manibus sunt, exactius determinandum inservire possit (« Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur »); quartus demum non minore animi ardore quam ingenii acumine systematis nuper in Italia maxime celebrati inania principia labiliaque fundamenta revelavit (« Il tomismo di fronte al neo-tomismo italiano »).

III. *Conventus privati.* — Argumenta in conventibus privatis disentienda ad rationem philosophiam docendi omnia pertinebant. Primum erat *ordo diversarum partium Philosophiae*, et praesertim locus *Metaphysicae generali* assignandus. Lecta expositione argumenti a R. P. R. Garrigou-Lagrange O. P., commune patuit desiderium ad traditionem peripateticam redeundi, iuxta quam Metaphysica non solum specialis (Theologia naturalis), sed etiam generalis (Ontologia), post Physicam (seu Philosophiam naturalem, quae hodie Cosmologia et Psychologia absolvitur) est tradenda. At simul manifestatae sunt difficultates practicae, quae inde praesertim oriuntur, quod tum multae notiones tum etiam aliquae theses ontologicae ad quaestiones naturales agitandas praerequiruntur. Pluribus placuit conciliatio quaedam ab uno e Sociis proposita, quae huc redit ut primo anno triennii philosophici quaedam tradatur *Introductio* seu *Propaedeutica* in universam Philosophiam, cuius partes sint tum Logica, tum fundamenta doctrinae de actu et potentia, cum applicatione ad quatuor causas (quae docentur ab Aristotele in l. II Physicorum), tum etiam generalis conspectus quaestionum praecipuarum Philosophiae naturalis et Metaphysicae.

Secundum argumentum erat *usus disciplinarum subsidiariarum in docenda Philosophia.* Quaestio erat de Mathesi, de Physica, de Biologia atque de Psychologia experimentali. Relator autem, R. P. I. Gredt O. S. B., singulis quaestionis partibus breviter agitatis, ad Physicam rediit, atque exposuit quomodo cum hodierna Physicorum theoria electronica hylemorphismus peripateticus componi possit, quin necesse sit in ultimis tantum particulis corporeis materiam et formam reponere. Fere unica difficultas fuit ei opposita, quomodo scilicet possit obtineri continuitas inter partes quae adeo heterogeneas se praebent, sicut sunt aether, electrones et nucleus, vel, in vivente, sanguis et vascula. Sed et dubium fuit prolatum, utrum opportunum sit « concordismum » excolere, quo ad singulas scientiae hypotheses, saepe ephemeras, doctrinarum perennis philosophiae aptatio quaeratur.

Tertium argumentum erat *habitudo Philosophiae peripateticae ad eam quae a Cartesio Kantioque procedit*, ac moderna vocatur: qui huius praecipui errores, quis modus aptior eos refellendi, in quibus praesertim quaestionibus verus inveniatur progressus, quae spes in conciliationibus eclecticis reponenda. Tum relator, Rm̃us D. I. Di Somma, tum plerique qui verba post eum fecerunt, versus severitatem erga Philosophiam modernam propenderunt. De necessitate tum eam attente ac profunde considerandi, tum eius errores atque pericula discipulis manifestandi, nemo quidem dubium movit; verum et notatum est genui-

nos progressus vix assignari posse, praeterquam in applicationibus minoris momenti quae ab experimento pendent, et observatum haud posse simul magistrum, saltem in prima institutione, tum amplam de modernis systematibus notitiam tradere, tum profundam, ut decet, verae doctrinae scientiam communicare.

IV. *Conclusio.* — Summus Pontifex, Pius XI, qui ipse huiusmodi festa expetiverat, eorumque tum praeparationem, tum praesertim executionem beniguissimo favore fuerat prosecutus, cum post orationem Emi Cardinalis Laurenti adstantes alloqui dignatus est, conclusionem aliquam quae ad praxim spectat, ipse eruit. Quod factum erat, laudavit; sed et aliud faciendum innuit, conventum scilicet ampliorem, imo « Congressum » quemdam Philosophiae thomisticae in proximum annum sanctum, 1925, indicendum. Nam, lepide aiebat, boni catholici permulti tunc Romam pergent; thomistica autem philosophia certo est bona, est catholica, est romana: veniat igitur et ipsa, ad Apostolorum limina, ad veritatis cathedram!

Et revera quantum huiusmodi conventus scientiae catholicae progressui, studiorum coordinationi, animorum ardori conferre valeant, iam illa Hebdomada thomistica, utut angustis limitibus restricta, luculenter patefecit. Longe maior foret Congressus cuiusdam internationalis auctoritas.

Quod negotium sane grave est, nec ullam catholici orbis partem non attingit. Sperare licet fore ut semen ab augustissima manu iactum mox in lucem stipitem agat, nempe tum ut Academia Romana S. Thomae, quae et omnia Urbis et plura Orbis Athenaea amico sociat foedere, manum operi intrepide admoveat, tum ut cetera Instituta in quibus doctrina S. Thomae traditur, necnon et singuli qui eam privatim excolunt, invitationi respondeant.

Festa in Collegio Pontificio Angelico. — Duabus partibus constiterunt, altera scholastica, altera religiosa. Harum prior tres sollemnes conventus in ipso Collegio Angelico complexa est. Die 27ª Februarii R. P. Walz O. P., professor historiae, exposuit *Historiam canonizationis S. Thomae Aquinatis,* quam opera R. P. Mandonnet iam cognitam ipse, adiunctis nonnullis quae proprio studio reppererat, complevit. Die 29ª duplex habita est disputatio scholastica, prima de Incarnatione: « Non repugnat, imo est Deo et naturae humanae conveniens »; secunda de certitudine fidei. Disputationes moderabantur R. P. Szabó, praefectus studiorum et professor III Partis Summae, et R. P. Garrigou-Lagrange, professor II-II Partis Summae. Die 1ª Martii R. P. Fer-

retti, professor historiae artis disseruit de: *S. Tommaso e le Belle Arti.* Festa religiosa triduo sollemni (7-9 Martii) celebrata sunt in Basilica S. Mariae supra Minervam. Orationem panegyricam recitaverunt R. D. Pini, R. P. Galloni S. I. et Adm. R. D. Sinibaldi, episcopus Tiberiadis, a secretis Congregationis Seminariorum. Conventibus scholasticis et festis religiosis frequentissimi auditores interfuerunt.

Pontificia Universitas Gregoriana.

Sollemnis commemoratio S. Thomae. — Dominica, 9ª Martii, celebratus est conventus quo festum S. Thomae sollemniter ageretur et hac occasione declararetur alumnis studiosisque patere aula legendis libris destinata. Aderant Emi Cardinales Bisleti, Billot, Laurenti, Sincero et Ehrle, A. R. P. Generalis S. I., Collegiorum Rectores Religionumque Superiores quorum subditi scholas nostras frequentant, et multi alii dignitate praestantes.

Primum R. P. Miccinelli, Universitatis Rector, paucis narravit nostrae bibliothecae fata. Deinde Emus Cardinalis Ehrle, olim Bibliothecae Vaticanae Praeses et in nostra Universitate Professor, in historia scholasticae tum philosophiae tum theologiae maxime peritus, cum, ut in hoc conventu verba faceret, rogatus esset, de doctrina S. Thomae habuit orationem.

Postquam breviter commemoratus est quanto studio libros et manuscripta conquireret S. Doctor, narrare coepit quomodo inter christianos philosophos iam ab initio principatum sibi comparaverit eumque ad nostra usque tempora retinuerit, immo confirmaverit. Causa huius principatus invenitur in ipsius doctrinae meritis. Etenim S. Doctor, unius veritatis studiosus, in aestimandis aliorum etiam illustrium Doctorum assertis summa usus est independentia, in suae autem doctrinae partibus disponendis miro ordine, in exponendis vero dilucido et conciso sermone claret: his dotibus alios facile vicit nomenque sibi vindicavit *Doctor Communis.*

Ad saeculum XV usque in suo Ordine, a saeculo XV in tota Ecclesia revera in omnibus scholis communis Doctor factus est, imprimis in scholis S. I. e quibus est Gregoriana Universitas. Divinae enim Providentiae consilio factum est ut primi S. Ignatii Loyolae socii Parisiis et Salmanticae disciplinis superioribus darent operam quo tempore in illustribus illis Academiis reformata secundum Angelici doctrinam studia florebant. Nostra tandem aetate, cum resurgentium post

longum occasum studiorum Dux a multis electus esset S. Thomas, in hoc munere a Summis Pontificibus publica auctoritate confirmatus est. Concludit orationem Emus Cardinalis adhortans omnes ut hunc Ducem qui sanctitate simul et doctrina excelluit, immo qui ob sanctitatem suam doctrina excelluit, in scientia et sanctitate aemulentur.

Finem imponit conventui Emus Cardinalis Bisleti dicens quam gratum fuerit Summo Pontifici audire hanc aulam a studiosis praesertim alumnis iam adiri posse; auguratur ut brevi nova sedes Universitati exsurgat et apostolicam benedictionem nomine Sanctitatis Suae impartitur.

In ipso conventu R. P. Rector nuntiavit festa centenaria diebus 13ª, 15ª, 17ª Maii celebratum iri. Sacrum sollemne cantabitur die 13ª, B. Roberto Bellarmino sacra, in gratiarum actionem, die 15ª in suffragium defunctorum cum magistrorum tum alumnorum Universitatis. Die autem 17ª Summus Pontifex in aedibus Vaticanis Professores auditoresque benigne excipiet atque coram eodem SSmo in theologia laureandus de re dogmatica periculum faciet [1].

Cardinales creati. — Die 20ª Decembris in Consistorio secreto creati sunt Cardinales duo qui olim in nostra Universitate studiis operam dederunt.

Emus Cardinalis Evaristus Lucidi. — Natus in oppido Montefranco die 24ª Octobris 1866, post prima studia in dioecesano seminario peracta, Romam venit ubi sacerdotio initiatus est. Varia munia obiit in S. R. E. Congregationibus, praesertim in Congregationibus Concilii et de Propaganda Fide. Iam a Leone XIII canonicus S. Mariae ad Martyres erat creatus; a Pio X a secretis Signaturae Apostolicae et Auditor Sanctissimi factus est et Visitator Apostolicus dioecesis Romanae nominatus. Auditoris Sanctissimi munus retinuit apud Pontifices Benedictum XV et Pium XI a quo cardinali dignitate est donatus.

Emus Cardinalis Aurelius Galli. — Tusculi natus est die 26ª Februarii 1866. Philosophiae studio expleto, Romae ut alumnus Almi Collegii Capranicensis in Universitate Gregoriana curriculum theologiae peregit et in Pontificio Seminario Romano utrique iuri studuit. Praeterea Institutum quod dicunt « di alta letteratura », ad S. Apollinaris a Leone XIII fundatum, frequentavit. Ab eodem Leone XIII in Con-

[1] Festa quae Lovanii et in aliis Academiis Collegiisque in honorem S. Thomae celebrata vel celebranda sunt, in proximo fasciculo narrabimus.

gregationem negotiorum ecclesiasticorum extraordinariorum est vocatus et anno 1893 adiutor datus est prius Rmo D. Tarozzi, dein Rmo D. Volpini, a secretis pro litteris latinis; hunc anno 1903 suffecit in eodem munere. Demum anno 1911 nominatus est Secretarius Brevium ad Principes. Orationem funebrem in obitu Leonis XIII legit et coram Cardinalibus « de eligendo Pontifice » orationem habuit ante electionem tum Benedicti XV, tum Pii XI.

In memoriam. — Die 20ª Novembris in Collegio Stratensi ad Aretium in Etruria pie in Domino obiit *R. P. Caesar Goretti Miniati.* Anno 1901 in Universitate docere coeperat et ad annum 1920 mathesim, physicam, biologiam, psychologiam experimentalem tradidit. Praeterea munere subpraefecti studiorum per aliquot annos est functus et huic ipsi Commentario « Gregorianum » edendo et redigendo operam dedit. Ad illos labores, pro suo fervido ingenio et iuvenili quodam ardore quo in omne bonum ferebatur, munus addidit Congregationem illam moderandi quae Prima primaria nomen habet et audiendis confessionibus studuit Christi fideles iuvare. His omnibus intentus erat cum anno 1921 vires eum defecerunt: quibus instaurandis in Collegium Stratense est missus. Reapse primum visus est melius se habere, at iam debilior factus, graviore superveniente morbo victus obiit annos natus 55. Virum pium, doctum, simplicitate et insigni caritate ornatum quem virum amici, alumni, fratres impense coluerunt, mortuum iam desideriis et precibus ad Deum fusis prosequuntur.

R. P. Fridericus Klimke natus 8ª Iunii 1878 Golleow in Silesia superiore, post studia in gymnasiis maximo cum fructu peracta, 21ª Septembris 1897 Societati Iesu nomen dedit. Philosophiae primum Neu Sandez (Galicia) studuit et dein Valkenburg (Neerlandia) in Collegio Maximo provinciae Germaniae. Postquam autem Chyrow in gymnasio per tres annos linguas graecam et germanicam ac mathesim docuit, Cracoviae theologicis disciplinis dedit operam et anno 1911 sacerdotio initiatus est. Iam ab anno 1906 de rebus philosophicis scripserat sed opere anno 1911 edito, *Der Monismus*, nomen eius clarescere coepit. Cum autem per quatuor annos (1914-1918) animum in philosophiae studium intendisset magnumque emolumentum ex eodem percepisset, a Superioribus Oenipontem est missus ut in Universitate philosophiae historiam legeret; biennio elapso, Romam vocatus est ut eandem disciplinam in Gregorio Athenaeo traderet. Interea opera varia, quorum elenchus infra subicitur, conscripsit multasque elucubrationes in periodicis publici iuris fecit. Simul ut eius indoles ferebat, Universitatum iuvenibus

aliisque diversae condicionis selectis auditoribus saepe verba fecit de re philosophica religionem attingente et iucunde fructuoseque audiebatur. Non exiguam ei peperit laudem opus quod ultimo edidit *Institutiones Historiae Philosophiae.* Tam utili vitae Divina Sapientia patientiae meritum adiungi voluit; morbi enim cruciatibus fortiter toleratis, mortem praematuram placido animo obiit die nona superioris mensis ianuarii.

Opera ab ipso edita, omissis articulis, sunt: *Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts.* 1908. — *Die Hauptprobleme der Weltanschauung.* 1910. — *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen.* 1911. — Versio italiana a Prof. A. Ferro, Florentiae, 1914. — *Monistische Einheitsbestrebungen und katholische Weltanschauung.* 1912. — *Monismus und Pädagogik.* 1917. — *Unsere Sehnsucht.* 1917. — *Institutiones Historiae Philosophiae.* 1923. — *Teorya paralelizmu psychofizycznego.* 1906. — *Współczesne swiatopoglady.* 1907. — *Darwin i jego dzielo.* 1910. — *Agnostycyzm.* 1908. — *Pragmatyzm i modernizm.* 1909.

Buenos Aires. - Cursos de Cultura Católica.

Scholis *Instituti culturae religiosae pro laicis* quae in Universitate Gregoriana habentur similes sunt scholae illae quae nunc in urbe Buenos Aires fiunt et nomen habent *Cursos de Cultura Católica.* A mense Maio ad Augustum 1923 in quinque Cursibus docuerunt, philosophiam RR. PP. Ubach S. I. et de Vizcarra, historiam ecclesiasticam R. P. Protín O. A. A., Scripturam Sacram R. P. Sauras S. I., dogmaticam et moralem theologiam pro catechistis R. P. de Vizcarra, paedagogiam vero catechisticam R. P. Paláu S. I.

Mense Septembri in lucem prodiit *Circular Informativa y Bibliografica de los Cursos de Cultura Católica.* Finis eius primarius est ut illos adiuvet quos movet desiderium in doctrina christiana magis ac magis proficiendi; iis themata studiorum, adiecta bibliographia, proponet, documenta SS. Pontificis et Episcoporum de disciplinis religiosis et catechistica institutione referet. Alter finis est ut inter omnes Cursuum auditores et amicos, etiamsi absint, commercii cuiusdam spiritualis ratio ineatur.

Ephemerides Theologicae Lovanienses.

Universitas catholica Lovaniensis commentariis suis periodicis: Revue Néoscolastique, Revue d'Histoire Ecclésiastique, Muséon, mense Ianuario adiunxit Theologicas Ephemerides. In his eximii Sacrae Facultatis Theologiae Professores, adscitis ex utroque clero illustribus cooperatoribus, eas quaestiones tractabunt quae in theologia dogmatica et morali ac in iure canonico nostris diebus habent momentum. Patristica, apologetica, historia religionum necessario pro temporum nostrorum ratione suas partes habebunt quin ullo modo neglegantur scholasticae disquisitiones.

Primus Philosophorum Poloniae Congressus (9-13 Maii 1923).

Iam inde ab anno 1861, celebrabantur medicorum ac rerum naturalium peritorum Polonorum congressus. Discussio adducebat varias quaestiones philosophicas; unde factum est, ut ab anno 1891 in VI congressu medicorum iam separata *sectio psychologica* apparuerit, quae professore, D[re] Casimiro Twardowski auctore, anno 1907 in X congressu in *sectionem philosophicam* transmutata est. Sectio haec philosophica in congressu XI medicorum, anno 1911 celebrato, quinque sessiones habuit, in quibus e 29 praelectionibus oblatis 22 prolatae sunt. Resolutio una huius sectionis assignabat pro anno 1914 primum Philosophorum Polonorum Congressum, qui tamen ob bellum obortum locum habere non potuit. Rebus pacatis Praesidium *Polonae Societatis Philosophicae*, cui cura congressus convocandi commissa erat, mensem Maium 1923, locum vero Universitatem Leopolitanam (Lwów) assignavit.

Praelectiones 65 praeparatae erant, quae fere omnes prolatae sunt sive in sessione plenaria, sive in sectionibus logicae, metaphysicae et epistemologiae, psychologiae, historiae philosophiae et in sic dicta « sectione generali », variis quaestionibus consecrata. Praelegentes magna ex parte professores erant philosophiae in Universitatibus: Varsaviensi (Warszawa), Cracoviensi (Kraków), Leopolitana (Lwów), Lublinensi catholica (Lublin), Posnaniensi (Poznan), Vilnensi (Wilno). Qui in congressu adfuerunt, circa 100 numerabantur. Themata valde disiecta tractabantur: opiniones variae, systemata multa, philosophiae scholasticae sententias defendens fere unicus, nempe qui haec scribit; ipse, in praelectione sua: *De recenti ad realismum conversione*, neorealismi americani atque realismi critici in Germania conatus eorumque cum phi-

losophia scholastica relationem exposuit. In sectione logica plures logisticae Bertrandi Russelli sectatores disputaverunt. In sectione metaphysicae et epistemologiae apparuit, plures derelinquere systema Kant ac metaphysicam magis aestimare. Votum etiam propositum est, ut plus loci ac temporis in studiis et scriptis philosophiae systematicae, quam soli historiae philosophiae daretur. Vivam discussionem praelectio prof. W. Lutoslawski (Wilno) qua liberam defendebat voluntatem, excitavit, ex qua apparuit, aliquos determinismo adhaerere, plures *factum* liberi arbitrii admittere, sed argumenta ipsis non satisfacere, paucos argumenta etiam pro sufficientibus habere. De philosophis polonis Cieszkowski et Towianski (hic mysticus est) etiam sermo fuit. Dr. L. Biesiekierski (e Gniezno) mysticam Doctoris Seraphici in *Itinerario mentis in Deum* explicavit. En aliqua saltem alia praelectionum themata: prof. Dr. F. Lukasiewicz (Warszawa): *De logica Stoicorum*. Dr. L. Böttcher (Lwów): *De principio contradictionis* et *De antinomiis Russelli*. Prof. Dr. K. Twardowski (Lwów): *E logica adiectivorum*. Dr. K. Ajdukiewicz (Lwów): *De applicatione criterii veritatis*. Prof. Dr. St. Kobylecki (Warszawa): *De criterio cognitionis realitatis*. Prof. Dr. Adam Zóltowski (Poznan): *Kant in historia philosophiae*. Prof. Dr. Kotarbinski (Warszawa): *Theoria actionis* (praxeologia). Dr. L. Dobrzynska-Rybicka (Poznan): *Psychologia electionum eiusque ad ethicam relatio*, etc. Maximum meritum organizator congressus, Prof. Dr. Casimirus Twardowski habet, qui polonorum philosophorum « Nestor » reputatur. Congressus hic occasio fuit, ut mutuo se cognoscerent ii, qui philosophicum campum in Polonia excolunt, permisitque vires ac opiniones perspicere, coordinare, coniungere. *Institutum psychologicum Varsaviense* — *Polona Societas philosophica* Leopoli florens — *Societates philosophicae* Cracoviensis et Posnaniensis scientiam philosophicam in Polonia libera propagabunt novumque congressum praeparabunt. Periodica: *Przeglad filozoficzny*, quod tertio quoque mense Varsaviae editur et ante plus quam 25 annos fundatum est, — *Ruch filozoficzny* ab a. 1911 Leopoli prodiens, — *Kwartalnik filozoficzny* ab a. 1922 Cracoviae editus, auxilium ipsis praebebunt. Utinam philosophiae perennis notitia aditum ad animos polonos ampliorem inveniat!

FRANCISCUS KWIATKOWSKI S. I.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

 GASPAR CALABRESI, sponsor.

Romae, 1924 — Typis Cuggiani, Via della Pace 35.

DOMINICUS FACCIN O. F. M. — **Lilium Puritatis in horto seraphico florens** seu *Commendatio pulcherrimae virtutis castitatis a clericis ac religiosis viris praesertim colendae ex operibus Seraphici Doctoris S. Bonaventurae collecta.* — Vicetiae, Soc. anon. tip., 1923. — Vol. in-16°, 155 pag.

Ut ametur et magno animo defendatur illud *lilium* puritatis, devotus auctor devotissimi Doctoris S. Bonaventurae argumenta et exhortationes collegit et ordinavit. Sparget libellus bonum odorem et amorem castitatis.

IOANNES STUFLER S. I. — **Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante.** — Oeniponte (Innsbruck), Tyrolia, 1923. — Vol. in-8°, xx-422 pag.

MICHAEL RACKL. — **Lebenskräfte im Dogma.** — Paderborn, Schoeningh, 1922. — Vol. in-12°, 64 pag.

FELICE GROSSI-GONDI S. I. — **I Monumenti Cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli.** — Roma, Università Gregoriana, 1923. — Vol. in-8°, xiv-474 pag. L. 34.

EDMONDO BATTISTI O. S. B. — **Sacramentario dei Fedeli** con note storico-liturgiche. — Torino-Roma, Marietti, 1923. — Vol. in-16°, 780 pag. L. 28.

MONS. E. BOUGAUD, VESCOVO DI LAVAL. — **Il Cristianesimo e i tempi presenti.** Nuova traduzione del P. OTTAVIO PRINCIPE S. I. Vol. IV. *La Chiesa.* — Torino-Roma, Marietti, 1923. — Vol. in-12°, VIII-643 pag. L. 15.

LEONE G. B. NIGRIS. — **Con Gesù in Sacramento.** *Fervorini per ore di adorazione e comunioni generali.* — Torino, Marietti, 1923. — Vol. in-16°, 130 pag. L. 3,50.

Questo libro spira fede viva, amore ardente, zelo e attua lo scopo che si è prefisso l'Autore, cioè di giovare al predicatore presentandogli messi insieme pensieri già adattati a diversi uditori.

MONS. E. BOUGAUD, VESCOVO DI LAVAL. — **Storia di S. Margherita Maria Alacoque e dell'origine della divozione al Cuor di Gesù.** 5ª ed. con aggiunte del P. OTTAVIO PRINCIPE S. I. per la Canonizzazione. — Torino-Roma, Marietti, 1923. — Vol. in-12°, XXXII-356 pag. L. 8.

LUDOVICUS I. FANFANI O. P. — **De iure Parochorum** ad normam Codicis Iuris Canonici. — Taurini, Marietti, 1924. — Vol. in-12°, XXIV-462 pag. L. 15.

PIERRE CHARLES S. I. — **La Robe sans couture.** *Un essai de Luthéranisme catholique. La Haute Eglise allemande 1918-1923* (« Museum Lessianum », sect. théol.). — Bruges, Beyaert, 1923. — Vol. in-8°, XII-187 pag. Fr. 8.

ALESSANDRO MANZONI. — **Betrachtungen über die katholische Moral.** Ins Deutsche übertragen von FRANZ ARENS. — München, Theatiner Verlag, 1923. — Vol. in-12°, 545 pag.

Legenda Trium Sociorum. *Bericht von dem Leben des hl. Franziskus* von der Tradition zugeschrieben den Brüdern Leo Rufinus und Angelus, seinen vertrauten Gefährten. — München, Theatiner Verlag, 1923. — Vol. in-12°, 142 pag.

G. CELI S. I. — **Cimelii Bobbiesi.** Seconda ed. con ritocchi e aggiunte. — Roma, Civiltà Cattolica 1923. — Vol. in-8°, 64 pag.

J.-B. BORD. — **L'Apologétique par le Christ.** — Avignon, Aubanel, 1923. — Vol. in-12°, XXXI-419 pag.

MONITA

"Gregorianum" quater in anno, tertio quoque mense, ocius vel serius pro opportunitate, prodit, paginarum numero ita compactum ut integrum volumen non minus sexcentis constet paginis.

Pretium subnotationis annuae pro Italia lib. 25
» » » extra Italiam fr. 25

Singuli numeri seorsum veneunt:
in Italia lib. 7 — extra Italiam lib. 9

Subnotatio *tutior expeditiorque* fit *recto tramite* apud « Gregorianum » — via del Seminario, 120, Roma (19) — et quidem a degentibus extra Italiam per mensae nummariae syngrapham (chèque) et a degentibus in Italia per publici cursus mandatum (vaglia postale).

Singuli fasciculi suo tempore quavis de causa non accepti, tunc solum iterum mittuntur si repetuntur statim post fasciculi sequentis acceptionem; si autem serius requiruntur, nonnisi convenienti remisso pretio haberi poterunt.

Primum huius anni fasciculum ad omnes mittimus qui superiore anno subnotatores fuerunt nec contrarium significarunt. Qui autem subscriptionis pretium pro anno 1924 nondum miserunt, sollicite ut remittatur provideant; qui vero subnotationem renovare nolunt, eumdem primum fasciculum *respuendo*, id nobis significare velint.

Anno V. MENSE IUNIO 1924 Vol. V - Fasc. 2.

"Gregorianum,,

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Recensiones.

Elenchus bibliographicus

Chronica.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Nisi sequatur brevis commendatio, librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore.

SERIE PRIMA: **Scienze filosofiche.**

VOLUME I.

Fasc. 1. — FRANCESCO OLGIATI. — **L'anima di S. Tommaso.** *Saggio filosofico intorno alla concezione tomista*, in-8°. 149 pag. L. 8.

Fasc. 2. — MARIANO CORDOVANI. — **Rivelazione e filosofia.** in-8°, 128 pag. L. 7.

Fasc. 3. — GIUSEPPE ZAMBONI. — **La gnoseologia dell'atto,** in-8°, 160 pag. L. 8.

Fasc. 5. — AMATO MASNOVO. — **Il Neo-Tomismo in Italia,** in-8°, 248 pag. L. 12.

VOLUME II.

San Tommaso d'Aquino. *Pubblicazione commemorativa del VI Centenario della canonizzazione*, in-8°. 320 pag.

VOLUME IV.

FRANCESCO OLGIATI. — **L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento.** *Saggio filosofico*, in-8°. VIII-856 pag. L. 45.

SERIE SECONDA: **Scienze giuridiche.**

VOLUME I.

Fasc. 2. — EMILIO ALBERTARIO. — **Animus furandi.** *Contributo alla dottrina del furto nel diritto romano e nel diritto bizantino*, in-8°, 40 pag. L. 4.

Fasc. 3. — GIULIO BATTAGLINI. — **Introduzione allo studio del diritto penale.** in-8°. 114 pag. L. 8.

Fasc. 4. — LUIGI RAGGI. — **Il potere discrezionale e la facoltà regolamentare,** in-8°, 20 pag. L. 2.

SERIE TERZA: **Scienze sociali.**

VOLUME I.

Fasc. 1. — ARISTIDE CALDERINI. — **La composizione della famiglia secondo le schede di censimento dell'Egitto romano,** in-8°, 61 pag. L. 5.

Fasc. 2. — ALESSANDRO CORSI. — **L'applicazione dei principî evangelici nei rapporti internazionali,** in-8°, 40 pag. L. 4.

SERIE QUARTA: **Scienze filologiche.**

VOLUME I.

GIUSEPPE GHEDINI. — **Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo,** in-12°, XVIII-376 pag. L. 18.

(Continuatur in altera involucri interiore pagina).

Le Bienheureux Robert Bellarmin
et les Ordres religieux

I. Doctrine et attitude générale.

Summarium. — In beato Roberto Bellarmino speciatim laudatus est a Francisco cardinali de la Rochefoucauld « *religiosi status observantissimus animus* ». Quae verba etsi directe enuntient quanti beatus ille statum religiosum fecerit in re, attamen insinuant quanti etiam in mente.

Porro quid de statu religioso senserit Bellarminus, ex duobus in primis patet. 1. Ex doctrina illius in IVª Controversia generali, l. II. *De monachis*; ibi enim de natura et excellentia illius status disserit, vindicato etiam isto a variis novatorum criminationibus.

Patet 2. ex litteris beati Roberti ad religiosos multos et diversissimos. Quidquid enim ad progressum in vita religiosa faciebat, id ab illo fovebatur. At si qua petitio vel ad deserendam vitam religiosam, vel imo ad genus vitae minus perfectum perfectiori substituendum tendebat, ab illa Bellarminus abhorrebat, reiectis ratiunculis quae sive ex fervore decrescente, sive ex pietate male intellecta, sive ex nimio sanitatis studio praetendebantur. Quod variis illustratur exemplis.

Le cardinal François de la Rochefoucauld, qui vécut à Rome plusieurs années dans la plus intime familiarité avec le Bienheureux Robert Bellarmin, a relevé parmi les vertus qu'il avait particulièrement admirées dans son saint ami, une grande estime pour l'état religieux, *religiosi status observantissimus animus* [1].

Le prélat français avait certainement en vue l'estime pratique, celle qui se manifestait chez le Bienheureux par la fidélité et la perfection avec lesquelles il s'acquitta de ses devoirs personnels de religieux jésuite et par l'attitude de singulière et universelle bienveillance dont il fit preuve à l'égard de tous les ordres religieux et de leurs membres.

[1] Procès de béatification, Rome, 1712. *Summarium*, n. 28, pag. 83.

Mais d'où venait cette estime pratique? Incontestablement de l'estime théorique que Bellarmin professait pour l'état religieux pris en lui-même. Rappeler sa doctrine sur ce point ne pourra qu'aider à mieux comprendre ce qu'il fut en réalité avec les divers ordres religieux de son temps.

I.

Bellarmin a traité de l'état religieux dans sa IV[e] Controverse générale, *De membris Ecclesiae*. Au livre second, *De monachis*, il étudie cette classe spéciale de membres de l'Eglise qu'on désigne communément sous le nom de *religieux*, en comprenant sous ce mot toutes les personnes consacrées au service de Dieu par les trois vœux de pauvreté, chasteté et obéissance dans un institut approuvé par l'Eglise.

Des quarante-six chapitres dont le livre se compose, la plupart ont une portée directement apologétique. Il fallait répondre aux multiples objections des novateurs. Les unes tendaient à priver l'état religieux de tout fondement dans les Saintes Lettres et dans l'antiquité, à le présenter comme une institution purement humaine, propre d'ailleurs par la multiplicité et la diversité des instituts à créer dans l'Eglise des factions rivales, comme celles que saint Paul reprochait aux Corinthiens quand ils disaient: *Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephae* [1]. D'autres objections essayaient de saper par la base l'édifice monastique en déclarant blasphématoire la prétention de pratiquer des conseils de perfection ou de faire, en dehors des préceptes, des œuvres de surérogation.

D'autres dénonçaient dans les trois vœux de pauvreté, chasteté et obéissance, des pratiques non seulement superstitieuses et vaines, mais contraires soit à la raison, soit à la nature, soit à la dignité de l'homme. Sans compter les objections spéciales auxquelles pouvaient donner lieu des détails extérieurs, comme l'habit et la tonsure monacale, ou le genre de vie propre à certains instituts, comme

[1] I Cor., I, 12.

la solitude et l'austérité des ordres érémitiques, le travail manuel ou la vie d'aumônes chez d'autres.

Bellarmin répond à toutes ces objections. Il y répond avec un soin proportionné à l'importance du sujet. Car il se rendait bien compte de l'étroite connexion qui existe entre la cause qu'il allait défendre et celle de l'Eglise:

« Tout ce qu'il y a jamais eu d'écrivains animés d'une sincère piété, remarque-t-il dans sa préface, ont loué grandement, dans leurs discours et leurs écrits, ce genre de vie. Au contraire, il n'y a pour ainsi dire jamais eu d'hérétiques qui, à entendre le seul nom de moines, aient pu se contenir ».

Assertion confirmée par des témoignages empruntés aux principaux hérésiarques.

« Par là on peut aisément comprendre que la cause des moines est tellement jointe à celle de l'Eglise que leurs ennemis ont toujours été les mêmes. Aussi l'Eglise catholique notre mère me semble-t-elle attendre de nous que nous apportions à défendre la vie monastique autant d'ardeur et de soin que nos adversaires en mettent à l'attaquer ».

Le grand controversiste n'est pas resté au-dessous de sa tâche. Mais ce qu'il importe de signaler ici, ce sont moins les passages où il démasque les calomnies et réfute les objections des hérétiques que ceux où, voulant mettre dans son plein jour l'excellence de l'état religieux, il en expose l'origine et la nature. Autre chose toutefois sont les éléments accidentels, multiples et variables; autre chose est l'élément essentiel, qui se retrouve dans tous les instituts approuvés par l'Eglise.

Qu'est-ce donc que l'état religieux, pris en lui-même? C'est, « un état d'hommes qui tendent à la perfection chrétienne par la pratique des vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance » [1]. Définition où il faut distinguer la fin et les moyens, le terme de la tendance et sa réalisation. La fin, le terme de la tendance, c'est la perfection chrétienne. Non pas la perfection essentielle au salut, qui consiste dans l'accomplissement des préceptes graves, suivant ces paroles du Sauveur (Matth. XIX, 17): « *Si tu veux*

[1] *De natura sive definitione Religionis*, c. XXII.

parvenir à la vie éternelle, garde les commandements ». Mais cette perfection supérieure dont il est question aussitôt après (v. 21: *« Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel; puis viens et suis-moi ».*

Cette perfection supérieure consiste donc dans la pratique des conseils évangéliques [1], et particulièrement des trois principaux qui ont pour objet la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. La tendance à la perfection devient obligatoire par l'émission des trois vœux, elle se réalise pratiquement par l'observation de ces vœux. Il n'est pas vrai, comme l'objectaient les novateurs, que les religieux préfèrent à la loi divine des œuvres de surérogation; ils ne substituent pas les conseils aux préceptes, mais pour mieux tendre à la fin dernière des préceptes, qui est l'amour de Dieu, ils surajoutent les conseils. Car, dans l'état religieux, les vœux sont envisagés non pas comme fin, mais comme moyens. Saint Thomas d'Aquin ne dit-il pas expressément [2] que l'essentiel de la perfection chrétienne consiste dans l'observation des préceptes et que la pratique des conseils est un moyen de mieux parvenir à ce but?

Sans doute tout chrétien doit à Dieu un amour *souverain;* mais pour être souverain, l'amour n'exige pas le sacrifice des biens que Dieu laisse à notre libre usage; il suffit qu'on préfère et qu'on soit disposé à préférer toujours Dieu à tout ce qui nous séparerait de lui par le péché mortel. Dans le même sens, il faut aimer Dieu de tout son cœur, *ex toto corde* [3]. Mais au delà de cet amour essentiel, il y a lieu à un amour supérieur qui consiste à faire, pour se mettre en état de mieux servir Dieu, le sacrifice des biens dont l'usage, de soi, nous est permis, mais crée cependant, ou du moins peut aisément créer un danger et un obstacle pour le plein développement en nous de l'amour divin. Le sacrifice de ces biens sera ordonné à l'acquisition d'un plus grand amour, et ce sera une œuvre surérogatoire; car, si les conseils évangéliques ont été proposés à tous par Notre Seigneur, ils n'ont pas été imposés;

[1] *De consiliis evangelicis*, cc. VII-XIII.

[2] *Summa theol.*, IIª IIªᵉ, q. 184, a. 3.

[3] *Solvuntur obiectiones*, c. XIII, § *Iam vero quantum ad illam particulam: Ex toto...*

s'ils ont été recommandés, ils n'ont pas été commandés. Notre Seigneur a fait appel à la libre volonté: *Si vis perfectus esse.*

Les conseils évangéliques sont comme la base et le fondement de l'état religieux [1]. La pratique de ces conseils ne se rattache pas seulement à l'enseignement du Sauveur; elle en est l'application, et elle a été en honneur dans l'Église dès l'origine. Sous cet aspect, le grand arbre de la vie religieuse plonge ses racines jusqu'aux premières couches du christianisme [2].

La pauvreté, la chasteté et l'obéissance ont une place d'honneur parmi les conseils évangéliques. Aussi les saints Pères ont-ils prodigué leurs éloges à ces trois vertus. S'il s'agit, en particulier, de l'obéissance, que d'admirables exemples nous lisons dans la vie des Pères du désert! Il est vrai que saint Paul recommande aux Corinthiens « de ne pas se faire les serviteurs des hommes » [3]; mais, complétée par d'autres passages, la doctrine du grand Apôtre ne laisse aucun doute sur sa vraie pensée; il veut dire qu'en obéissant, on ne doit pas s'arrêter à l'homme, qu'il faut remonter à la source de l'autorité, qui est Dieu, et, par conséquent, obéir « en serviteurs du Christ, qui font de tout cœur la volonté de Dieu » [4]. Dans l'épître aux Colossiens, il parle de l'obéissance due par la femme au mari, par les enfants aux parents, par les serviteurs aux maîtres, en revenant à la même doctrine: « Vous, serviteurs, obéissez à tous vos maîtres selon le Christ, non pas à l'œil et pour plaire aux hommes, mais avec simplicité de cœur dans la crainte du Seigneur. Quoi que vous fassiez, faites-le de bon cœur, comme pour le Seigneur, et non pour des hommes » [5].

Si donc les trois vertus de pauvreté, de chasteté et d'obéissance rentrent, par leur nature, dans le champ des conseils évangéliques, si elles ont reçu les louanges des Livres sacrés et des Pères, si elles ont été consacrées par l'exemple de saints personnages, elles peuvent être l'objet d'une promesse faite à Dieu, en

[1] *Praefatio: Secunda quaestio erit de consiliis evangelicis, quae sunt quasi basis et fundamentum totius monastici aedificii.*

[2] *De origine Religionum,* c. V.

[3] I Cor., VII, 2: *Nolite fieri servi hominum.*

[4] Eph. V, 6.

[5] Coloss., III, 18-23.

d'autres termes, avoir le caractère et le mérite d'un *vœu*, puisque le vœu est, par définition, la promesse faite à Dieu d'un bien meilleur. Aussi les éloges des Saintes Lettres et des saints Pères vont-ils aux vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance non moins qu'à la pratique de ces vertus [1].

Pourtant n'est-il pas vrai, d'après l'Ecriture et la raison, qu'une œuvre est meilleure, plus louable et plus agréable à Dieu, si elle est et dans la mesure même où elle est plus libre, plus spontanée, moins forcée? Oui, si l'on entend exclure une coaction, physique ou morale, qui, s'imposant à l'homme, le contraindrait à un acte que de sa propre initiative il ne ferait pas. Mais dans le cas d'un vœu, il ne s'agit nullement de coaction; il s'agit d'une simple obligation morale, proclamée par Dieu quand il pose un précepte, ou spontanément contractée par l'homme quand il s'engage par une promesse faite à Dieu. Une obligation de ce genre ne diminue pas le mérite de l'acte bon, elle l'augmente au contraire. Il arrive même souvent qu'une bonne œuvre, accomplie en vertu d'un vœu, est posée avec plus d'ardeur et de joie, ou du moins avec plus de courage.

L'excellence de l'état religieux ressort de sa nature même, soit qu'on le considère par rapport à l'homme, soit qu'on le considère par rapport à Dieu. L'émission des trois vœux rend obligatoire la tendance habituelle à la perfection chrétienne. Le religieux trouve dans cette circonstance le principe d'une plus grande stabilité dans le bien et d'une plus ferme résistance à sa propre faiblesse. En outre, les vertus que les trois vœux nous font pratiquer, s'opposent directement aux trois grandes sources de la convoitise déréglée, qui sont aussi les principaux obstacles au parfait amour de Dieu: *concupiscentia carnis, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae* [2]. A l'avarice s'oppose le vœu de pauvreté; à la luxure, celui de chasteté; à l'orgueil, celui d'obéissance.

Ce qui est plus important encore, la profession religieuse consacre au service de Dieu l'homme tout entier: ses biens, par le vœu de pauvreté; son corps, par le vœu de chasteté; son âme, par le vœu d'obéissance. Ce qui est voué au service de Dieu de-

[1] *De votis monasticis*, cc. XIV-XXXIV.

[2] I Ioa., II, 16.

vient par le fait même chose sacrée, chose de Dieu à un titre spécial. C'est pour ce motif que le titre de *religieux* convient par excellence à tous ceux et à toutes celles qui, par l'émission des trois vœux, se sont engagés au service de Dieu, en s'offrant à lui comme en holocauste [1]. L'accomplissement d'un vœu n'est pas moins un acte de culte que l'émission même du vœu; pareillement l'observation des trois vœux, et par suite l'ensemble d'une vie religieuse devient comme un acte permanent de culte.

C'est en considérant la profession religieuse sous son double aspect, de mort au monde et de consécration au service de Dieu, que les Pères et les Docteurs ont pu l'appeler *un second baptême*, non par assimilation assurément, mais par comparaison ou analogie. « Par le baptême nous renonçons à Satan et commençons une vie nouvelle; ainsi par la profession religieuse nous renonçons au monde et à beaucoup de jouissances permises sans cela, et nous commençons une vie nouvelle. Par le baptême tous les péchés sont totalement remis quant à la coulpe et quant à la peine; ainsi par la profession religieuse, faite avec les dispositions requises, est entièrement remise non la coulpe, mais la peine temporelle qui resterait encore à expier » [2]. C'est du moins une pieuse croyance, dont témoignent déjà des anciens Pères, comme les saints Athanase et Jérôme et que confirme le suffrage de Docteurs tels que saint Bernard et saint Thomas d'Aquin [3].

Toute cette doctrine sur l'état religieux est d'une portée générale, puisqu'en tous ces passages Bellarmin décrit cet état tel qu'il l'a défini, c'est-à-dire pris dans ses notes communes et essentielles. Aussi, comme apologiste, il ne se contente pas de venger contre l'attaque tel ordre en particulier; la défense s'étend à tous sans exception: ordres contemplatifs, ordres actifs et ordres mixtes; ordres cénobitiques et ordres érémitiques [4], ordres vivant d'un fonds commun, provenant soit des biens patrimoniaux de leurs membres,

[1] S. THOMAS, IIa IIae, q. 186, a. 1: Et ideo antonomastice *religiosi* dicuntur illi, qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes.

[2] *Mendacia deteguntur, et calumniae refutantur*, c. VI, § *Denique dicimus.*

[3] IIa IIae, q. 189, a 3, ad 3um.

[4] *De Eremitis*, c. XXXIX.

soit de donations[1]; ordres vivant du travail des mains[2]; ordres sans revenus fixes et vivant d'aumônes[3]. Divergences accidentelles, où seules les règles particulières font loi, puisqu'aucun précepte, naturel ou divin, ne peut être invoqué, comme c'est particulièrement clair pour ce qui concerne le travail manuel, licite assurément, mais nullement obligatoire[4]. Enfin aux railleries relatives à l'habit et à la tonsure monacale, Bellarmin oppose l'ancienneté et le symbolisme vénérable de l'un et de l'autre[5].

La multiplicité des ordres religieux n'a rien de blâmable, et n'est pas sans avantages. Elle favorise manifestement l'entrée d'un plus grand nombre d'hommes dans l'état de perfection. En outre, comme il y a généralement plus de ferveur à l'origine des instituts, la fondation de nouveaux ordres devient pour la divine Providence un moyen propre à ranimer la ferveur dans l'Eglise. Aucun inconvénient sérieux ne résulte de cette multiplicité, puisqu'elle laisse intactes l'unité de la foi et la pratique commune de ce qui constitue l'essence de la vie religieuse. Si des paroles comme celles-ci: *Ego sum Augustini, ego vero Benedicti, ego autem Francisci vel Dominici,* peuvent se faire entendre, c'est dans un tout autre sens que les: *Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, ego autem Cephae,* réprouvés par l'Apôtre. Il peut arriver que des religieux, surestimant les règles ou les traditions de leur ordre, se permettent des comparaisons ou des préférences puériles; ce sont là des étroitesses ou des naïvetés personnelles dont on ne doit pas rendre responsables les ordres eux-mêmes[6].

II.

Le livre des *Controverses* n'est pas le seul document qui nous renseigne sur les dispositions du Bienheureux Bellarmin à l'égard

[1] *Licitum esse monachis vivere ex bonis patrimonialibus in communi,* c. XLIII (vel) *ex rebus sponte oblatis et donatis,* c. XLIV.

[2] *Licere monachis manibus laborare,* c. XLI.

[3] *Licere monachis ex mendicatione vivere,* c. XLV.

[4] *Non teneri monachos ad laborem manuum,* c. XLII.

[5] *De habitu et tonsura monachorum,* c. XL.

[6] *De variis Ordinibus Religiosorum,* c. III.

de l'état religieux. Sa correspondance est une autre source, d'autant plus précieuse qu'elle nous fait passer de la théorie à la pratique. Il était à prévoir que, chez un homme aussi logique et aussi fidèle au devoir que l'était notre Bienheureux, il n'y aurait pas d'écart entre les principes et la conduite, entre l'idée et l'action. Telle fut bien la réalité. Des religieux en grand nombre et de tous les ordres ont eu recours au saint cardinal, pour le consulter, pour solliciter son appui, pour l'intéresser à leurs difficultés personnelles. Jamais le Bienheureux ne s'est départi de l'attitude de bienveillance cordiale et dévouée qui caractérisa ses rapports avec les personnes vouées au service de Dieu; mais il n'a jamais consenti à user de son influence autrement que dans l'intérêt de la vie religieuse.

Un religieux lui adressait-il une requête tendant à son avancement dans la voie de la perfection? Nulle difficulté n'existait; le cardinal était toujours prêt à le seconder. Un religieux français de l'ordre des Célestins, le P. Jacques Regnault, que son goût pour une vie de solitude et d'austérité inclinait vers la Chartreuse, n'avait réprimé son attrait que dans l'espoir de contribuer pour sa part à une œuvre de réforme qui avait été commencée chez les Célestins. Plus tard déçu dans cet espoir, il revint à son ancien désir et écrivit au cardinal, protecteur de son ordre, pour demander l'autorisation de quitter les Célestins pour passer aux Chartreux. Bellarmin répondit, le 1er août 1619:

« Quoique je regarde l'ordre des Célestins comme un institut pieux et vénérable, je ne nie pas cependant que celui des Chartreux ne soit une voie plus élevée pour aller à la vie éternelle. Je vous accorde donc, avec ma bénédiction, l'autorisation de passer de l'ordre des Célestins à celui des Chartreux. Et je vous demande de bien prier Notre Seigneur pour moi, qui suis maintenant un vieillard, et donc bien près de mourir ».

Autre était l'attitude du Bienheureux, quand il s'agissait d'un déclin ou d'un déchet dans la ferveur. La duchesse de Monteleone, personne digne de considération et bien connue du cardinal, avait chez les clercs mineurs un parent, D. Gregorio Albertino Caracciolo; faible de santé et mal portant, ce religieux désirait passer à l'ordre moins austère des Célestins. La duchesse se fit son in-

terprète et son avocat dans une lettre adressée de Naples à Bellarmin, le 17 novembre 1620. Voici ce qu'il fit répondre:

« Il n'y a pas longtemps qu'un Père Théatin, membre de la famille Aquaviva, demanda de passer à l'ordre des Célestins pour un motif semblable à celui que votre Eminence met en avant, et le Pape n'a voulu en aucune façon autoriser le changement. Sa réponse serait évidemment la même, si j'allais lui présenter une demande toute semblable. La raison de cette conduite vient de ce que le pape Nicolas IV a publié une bulle dans laquelle il prohibe, sous peine d'excommunication réservée au souverain pontife, le passage d'un ordre mendiant, comme est celui des clercs réguliers, à un ordre monastique, comme est celui des Célestins. Que votre Eminence daigne donc considérer quel scandale il y aurait, si le Pape accordait maintenant ce qu'il a précédemment refusé. J'ajoute que les Pères Célestins ne sont nullement disposés à recevoir des sujets de cette qualité, c'est-à-dire des religieux qui n'ont pas persévéré dans leur première vocation ».

Si le Bienheureux Bellarmin n'approuvait pas le passage d'un ordre plus austère à un autre moins austère, à plus forte raison se refusait-il à favoriser l'abandon de l'état religieux pour des causes qui ne lui semblaient pas suffisantes, comme le refroidissement de la ferveur, l'amour de la famille ou le soin de sa santé. Saint François de Sales, ce prélat si estimé et si aimé du cardinal, lui écrivit le 6 janvier 1621:

« Le parfum de votre douceur et de votre bienveillante bonté attire à votre Illustrissime et Révérendissime Seigneurie, comme à une *forteresse* et à une *maison de refuge*, tous les malheureux et les accablés de dettes. Si c'est pour vous une charge, ne vous en prenez qu'à vous-même, Illustrissime Seigneur, qui avez voulu être tel que vous êtes. Voici que le Père f. Louis Reydellet, de l'Ordre des Tertiaires de Saint-François, homme de famille distinguée, religieux jusqu'ici fort considéré dans son Ordre, recourt présentement au Siège Apostolique comme à l'asile de tout l'univers chrétien, et il aura besoin, sans doute, de protecteurs et d'intercesseurs. Il a réclamé et réclame instamment la protection tutélaire de votre Illustrissime Seigneurie, et parce qu'il sait quel culte profond j'ai pour vous, il m'a demandé de solliciter par lettre le secours de votre charité. Confiant en votre bienveillance, je le fais très humblement, sachant que votre Illustrissime Seigneurie se rend volontiers l'*œil de l'aveugle* et le *pied du boiteux*. Je l'ai même encouragé à vous *attendre comme la pluie*

et à ouvrir sa *bouche vers vous comme vers la rosée du soir*. Je baise avec humilité vos mains sacrées, et je supplie le Dieu tout-puissant de conserver et de protéger le plus longtemps et le plus heureusement possible votre Seigneurie Illustrissime qui sait relever *les mains fatiguées* et fortifier *les genoux affaiblis* »[1].

Lettre très insinuante qui ne pouvait qu'amener une réponse bienveillante. Et pourtant on sent quelque embarras de la part du cardinal dans la réponse écrite le 12 mars. C'est que dans l'intervalle il avait vu le P. Reydellet et constaté, à sa grande douleur, que ce religieux désirait non pas progresser dans son ordre, mais en sortir. Il n'avait pu rien faire avec lui, et s'était contenté de le recommander aux Pères jésuites de la Pénitencerie et, par leur entremise, au prélat Vice-gérant du Cardinal Grand-Pénitencier. Le résultat final était encore incertain, car le supérieur du P. Reydellet ne consentait pas à sa sortie[2].

« Perillustris et R.^me Domine. Venit ad me f. Reydelet tertiarius ordinis Sancti Francisci. Sed non venit, ut in sacro illo ordine proficeret, sed ab eo deficeret; id quod mihi maxime displicuit. Debuisset enim antea cogitare, an posset tollere crucem illam et sequi Dominum. Itaque nihil cum eo agere potui, nisi commendare illum patribus nostris collegii poenitentiariorum, et per eos R.^mo Domno Vicesgerenti Ill.^mi et R.^mi majoris poenitentiarii. Quid futurum sit nescio, nam (ut audio) ipse cupit abire ab illo ordine ad sæculum, et eius praelatus recusat illum dimittere. Oret pro me R.^ma D. V. et in servitium Dei et curae animarum prospere agat ».

Un des motifs qui peuvent légitimer l'abandon, au moins momentané, de la vie religieuse, c'est la piété filiale, dans le cas où il y aurait nécessité pressante pour un fils de venir au secours de ses parents. Bellarmin reconnaissait la légitimité de ce motif, *De monachis*, c. XXXVI, § *Ex quo apparet;* mais, dans la pratique, il veillait à ce que les conditions requises existassent réellement, car la chair et le sang peuvent influer sur le jugement et faire croire à une nécessité plus apparente que réelle. En 1617, un gentilhomme qui avait un fils jésuite, lui écrivit pour le prier

[1] *Œuvres de saint François de Sales*, Annecy, 1892, t. XX, p. 4.

[2] Cette réponse de Bellarmin ne se trouvant pas dans les *Œuvres de saint François de Sales*, j'estime utile d'en donner le texte original.

de s'entremettre auprès du P. Général de la Compagnie, afin que son fils revînt auprès de lui et de sa mère, sous prétexte que sa présence leur était indispensable. Le Bienheureux répondit le 4 mars de la même année[1]:

« Illustre Seigneur. Je n'ai pas jugé à propos de parler au R.^me Père Général, car je n'aurais rien obtenu et j'aurais chargé ma conscience. Assurément il est permis à un religieux de quitter momentanément son ordre pour secourir son père et sa mère, quand ils n'ont pas de quoi vivre et qu'ils ne peuvent par eux-mêmes se tirer d'affaire. Mais sauf ce cas extrême, on ne doit pas quitter la religion pour aider des frères, des sœurs ou d'autres parents, et même son père et sa mère, quand ils ne manquent réellement pas de ce qui leur est nécessaire pour vivre et se vêtir. En outre, je dis à votre Seigneurie que la plupart du temps, ceux qui quittent la religion par amour de leurs parents, se conduisent de telle façon que ceux qui les ont fait sortir sont les premiers à s'en repentir. J'ajoute en terminant que, sans quitter la vie religieuse, le frère et le fils de votre Seigneurie habitant là-bas, pourront vous aider à élever vos enfants en trouvant à les placer convenablement ou de toute autre manière. Que votre Seigneurie m'en croie pour l'expérience que j'ai en ces sortes d'affaires: si vous vous confiez en Dieu et exhortez votre fils à bien observer ses saints engagements, Dieu ne manquera pas de vous aider en toutes vos nécessités ».

Parmi les tentations capables de troubler et d'ébranler un religieux dans sa vocation, il n'en est guère de plus spécieuses que celles qui se dissimulent sous la raison de santé à conserver ou à refaire. Dans ce cas, comme dans le précédent, le Bienheureux Bellarmin a fait preuve d'une fermeté jointe à une grande perspicacité. Qu'on en juge par une lettre, adressée le 8 juin 1601 à un religieux d'un ordre érémitique[2]:

« J'ai lu vos lettres, celle qui était pour moi et celle qui était pour le souverain pontife; mais je n'ai pas cru devoir remettre la seconde à son destinataire. Car il aurait été extrêmement surpris de voir une pareille lettre venant d'un ermitage. Je souhaite assurément toute sorte de

[1] A Paulo Marescallo, 4 mars 1617.

[2] Cette lettre n'est connue que par une traduction latine donnée, sous ce titre: *Ad N. eremitam*, dans les *Epistolae ad diversos* de Jani Nicii Erythraei, c'est-à-dire Giovanni Vittorio Rossi. Cologne, 1649. Epist. 1.

biens aux religieux, mais des biens qui soient de nature à développer en eux la vie de l'esprit, et non pas à favoriser et à flatter celle des sens. Malgré ce qu'elle peut présenter d'ardu et de difficile, les vrais et parfaits religieux n'ont jamais appelé la discipline monastique *dure* et *intolérable;* au contraire, avec Notre Seigneur lui-même, ils l'ont appelée « *un joug suave et un fardeau léger* »[1]. Car si le jugement des sens nous porte à rejeter ce genre de vie comme ardu et difficile, la charité nous le rend léger et suave. De là vient que les vrais et parfaits ermites d'autrefois éprouvaient si peu de difficulté à priver la chair du superflu, qu'ils trouvaient plutôt intolérable d'être obligés à lui accorder ce qui était nécessaire à la vie. Cette disposition n'engendrait pas en eux la crainte d'une mort prématurée; ils regardaient plutôt comme un bien d'être délivrés plus promptement des liens du corps et de passer de cette prison ténébreuse au face à face avec Notre Seigneur Jésus-Christ, qui est la vraie lumière. Je vous en supplie donc, parcourez attentivement les vies des anciens Pères, pesez avec soin les bienfaits reçus du Dieu très bon et très grand, qui vous a appelé à un degré si sublime de la vie chrétienne, et ne laissez pas échapper de vos mains la récompense qu'il vous a préparée pour tant de labeurs et de peines. Personne n'est mort d'avoir jeûné ou prié; mais il n'est pas rare qu'une maladie, occasionnée par la privation de ce qui serait l'objet de convoitises, abrège la durée de la vie. Il faut donc récréer votre âme par la lecture et par la méditation; il faut penser sérieusement à quel bas prix Dieu nous offre le bonheur éternel du royaume céleste, puisqu'il en fait pour les hommes la récompense d'une œuvre si légère et d'un travail si court. Cela, vous pourrez le comprendre en lisant ce que dit saint Bernard dans la dernière partie du troisième sermon sur le Cantique des Cantiques[2]. Vous saisirez alors, je n'en doute pas, quelle honte et quelle indignité ce serait pour un religieux que de se préoccuper excessivement du soin de sa santé.

Mais, ce qui m'a surtout empêché de présenter votre requête au souverain pontife, c'est ce que vous dites vous-même, à savoir que ce même pontife a remis votre affaire au jugement de la Congrégation des Réguliers et que les membres de ce tribunal ont jugé que vous devez rester dans votre vocation. J'estime en effet qu'il n'est pas permis, je ne dirai pas seulement à un religieux, mais même à un simple chrétien de ne pas acquiescer à la décision d'hommes aussi graves

[1] Matt., XI, 30.
[2] ML. 183, 796.

que les membres de cette sacrée congrégation, instituée par le Vicaire de Jésus-Christ; hommes auxquels s'applique la parole du Maitre: *Qui vos audit, me audit.* J'ai vécu pendant quarante ans dans un ordre religieux qui passe justement pour soigneux et diligent dans l'observation de ses règles; cette longue expérience m'a fait connaître qu'il n'y a rien d'ardu ni de dur pour un vrai religieux, et que les plaintes relatives aux besoins du corps viennent de ceux qui ne se sont pas pleinement renoncés et qui n'ont de la perfection qu'un souci médiocre.

De grâce, veuillez prendre en bonne part ce que je viens de vous dire; et soyez tout entier entre les mains de Dieu et de vos supérieurs, *vous déchargeant sur Dieu*, suivant la recommandation du prince des apôtres [1], *de toutes vos sollicitudes, car lui-même prend soin de vous.* Priez pour moi le Seigneur ».

Lettre digne de clore ce chapitre, elle est vraiment bellarminienne à un double chef: et pour la noble franchise qu'elle respire, et pour ce qu'elle suppose d'attachement pratique et profond à la vie religieuse. Elle est bien de l'homme dont le cardinal François de la Rochefoucauld a fait cet éloge: *religiosi status observantissimus animus.*

Xavier Le Bachelet S. I.

[1] I Petr., V, 7.

De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem

Non pauci antiquorum Doctorum censuerunt protoparentes creatos fuisse in statu iustitiae originalis, non tamen in gratia sanctificante quam dicunt postea eis esse concessam. Hac autem doctrina admissa, manifestum est iustitiam originalem omnino distinctam esse a gratia sanctificante. Videatur Frassen, *Scotus Academicus*, tom. 5, pag. 232 sqq., 239 sqq. (Romae, 1901); ubi hanc sententiam amplectitur, Scotum [1] aliosque veteres auctores secutus. De antiquorum opinionibus in hac re, vide quae magna eruditione profert Kors, O. P. in opusculo mox citando, pag. 23 ad 80.

Sed communis iam sententia est, Adam et Evam habuisse gratiam sanctificantem ab initio suae creationis. Et Angelicus quidem Doctor in hac re dubius haesit in primis suis operibus, ut patet ex comment. in 2, d. 4, q. 1, a. 3; d. 20, q. 2, a. 3; et d. 29, q. 1, a. 2; *De Verit.*, q. 28, a. 2, ad 4 et 5. Postea vero paulatim accessit ad eam doctrinam, quae, ut diximus, nacta est iam consensum omnium. Cfr. *De Malo*, q. 4, a. 2, ad 1 (ex ultima serie obiectionum); q. 5, a. 1, ad 13; 1, q. 95, a. 1; *Quodl.* 1, a. 8 [2].

Ex eo autem quod homo sit creatus in statu gratiae sanctificantis, nondum sequitur eam esse ab originali iustitia indistinctam. Quare inter eos Doctores qui post S. Thomam defenderunt protoparentes ab initio fuisse gratia sanctificante instructos, non defuerunt

[1] De ipso Scoto vide MONTEFORTINO, tom. 3, q. 95, a. 1 (Romae, 1901, pag. 856 sq.); VULPES A MONTE PILOSO, t. 5, de creatione, d. 50, a. 1; et SCOTI opera omnia, Lugduni, 1639; tom. 6, pars 2; pag. 920 sq.: *Suppl. R. P. Poncii.*

[2] Quoad ordinem chronologicum operum S. Thomae, vide R. MARTIN in «La Ciencia Tomista», 1915, pag. 389 sq.; MANDONNET, *Bibliographie Thomiste*. pag. XII sq. (Kain, Belgique; 1921); GRABMANN, *Einführung in die Summa* (Freiburg, 1919).

qui simul assererent iustitiam originalem esse donum ab illa prorsus distinctum. Sic ex antiquis Bañez in 1, tom. 2, quaest. 95, a. 2, dub. 2, conclusio 1 et 2 (Duaci, 1614, pag. 474). Assertionem suam demonstrat, tum quia ad mentem S. Thomae gratia sanctificans est radix iustitiae originalis, radix autem omnino distinguitur ab eo quod exinde procedit; tum quia ex eodem S. Doctore gratia pertinet ad personam, iustitia vero originalis ad naturam; tum tandem quia Angelicus ponit iustitiam originalem velut dispositionem quae praeexigebatur ad gratiam.

Hanc eamdem sententiam sustinent recentissimi quidam theologi, ut Bittremieux in « Rev. Thomiste », 1921, pag. 121 sq.; Kors, O. P., in opusculo: *La Justice primitive et le péché originel;* Kain (Belgique), 1922. Videatur etiam R. Martin O. P., in: « La Ciencia Tomista », 1915, pag. 389 sq.; et in « Rev. des Sciences phil. et théol. », 1911, pag. 825; 1920, pag. 678; 1923, pag. 582. Potius autem quam de re ipsa, loquuntur de mente Angelici, in cuius doctrina statuendam esse dicunt distinctionem realem adaequatam inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem. S. Thomas enim, inquiunt, in re praesenti haec statuit: *a*) iustitiam originalem esse donum naturae concessum, gratiam vero sanctificantem personae; *b*) iustitiam originalem esse effectum gratiae sanctificantis, esse quoque rursus dispositionem ad ipsam. Hinc, addunt, Angelicus Doctor numquam ait peccatum originalem consistere in privatione gratiae sanctificantis, sed e converso semper et ubique affirmat illud reponi debere in privatione iustitiae originalis. Haec argumenta, quae late explicant Bittremieux et Kors, videri possunt brevius collecta in « Nouvelle Rev. Théol. », 1923, pag. 423-427 a d'Alès, qui eidem sententiae adhaerere videtur.

At vero alii plurimi theologi antiqui et recentiores defendunt tum in principiis S. Thomae, tum etiam in rei veritate, gratiam sanctificantem includi omnino in originali, neque inter duo posse admitti nisi distinctionem realem inadaequatam, secundum quod gratia sanctificans est primum et principale donorum omnium, quibus protoparentes in primaevo statu abundabant. Sic Michel (contra Bittremieux) in « Revue Thomiste », 1921, pag. 424 sq.; Stufler, S. I., in « Zeitschrift f. k. Th. », 1923, pag. 77 (contra Kors); Van der Meersch (contra utrumque) in opusculo recens edito: *De distin-*

ctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem, quod est excerptum ex: « Collationes Brugenses », tom. XXII, pag. 424 sqq., 506 sqq.

Quorum postremus sententiam suam his verbis proponit (loc. cit., prope ab initio): « Notemus theologos nunc communiter tenere quod iustitia originalis diversa complectitur dona (praeternaturalia et supernaturalia), quae simul *unam* constituunt *iustitiam* perfectam, qua donatus fuit primus homo ante primum peccatum...: inter illa dona, quae sunt ab invicem realiter distincta, habetur ipsa gratia sanctificans, quae est elementum ipsius *iustitiae* originalis et consequenter in eius *ratione* includitur, adeoque gratia sanctificans ad iustitiam originalem se habet ut pars ad totum, et ab illa distinguitur *realiter* quidem, sed *inadaequate* ».

Quod sententia, quam cl. Van der Meersch communem appellat, revera communis sit, explicitis verbis fatetur laudatus Bittremieux (loc. cit., pag. 122 initio); et P. Kors concedit (opusc. cit., pag. 133) sibi esse contrarios Soto, Suarez, Valentia, Medina, Salmanticenses, de Rubeis, Billuart, Gonet, Perrone, Van der Meersch; quibus alii multi addi possunt, ut Molina (*De opere sex dierum*, disp. 27; ad finem comment. in 1 p.; Conchae, 1592, pag. 2058); Card. Gotti (tom. 1, tract. X, q. 3, dub. IV, n. 14 sq.); Goudin (*De gratia*, tom. 2, q. 2, a. 3); et ex recentioribus vix non omnes, si illos tres superius memoratos excipias [1].

Nec dissimulant Kors et Bittremieux sententiam sibi contrariam fulciri a tot tantisque theologis auctoritate et patrocinio S. Thomae. Cumque consensus eiusmodi tum in doctrina ipsa, tum etiam in interpretanda S. Thomae sententia, nonnihil ponderis habere videa-

[1] Videri possunt apud SALMANTICENSES (*De vitiis et peccatis*, disp. 16, n. 34 sq.) proposita et soluta argumenta Bañezii; vel etiam apud GONET (tom. 2 *Clypei*, tract. 8, disp. 1, a. 5, n. 65 sq.), qui suam doctrinam ex Salmanticensibus hausit. Iidem auctores, ut etiam MOLINA (loc. cit.), SUAREZ (*De op. sex dierum*, lib. 3, cap. 20, n. 9 sq.), Card. MAZZELLA (*De Deo Creante*, n. 659 sq.), PALMIERI (*De Deo Creante*, 1 ed., pag. 436 sq.) tradunt in iustitia originali includi non solum gratiam sanctificantem, sed etiam alia dona; unde admittendam esse distinctionem realem inadaequatam inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem. Nullus ergo progressus in hac distinctione asserenda nunc denuo factus est, ut insinuare videtur R. MARTIN in « Revue des Sciences phil. et theol. », 1923, pag. 582.

tur, lectorem monent (Bittremieux, loc. cit., pag. 123), veram S. Thomae sententiam investigari oportere sine ulla opinione praeiudicata, ita ut verbis S. Doctoris tribuatur id ipsum quod dicunt, neque eis affingatur aliquid quod reapse non dicunt.

Restat igitur ut ex ipsa S. Thomae doctrina eiusque verbis eruamus quomodo se habeant inter se iustitia originalis et gratia sanctificans.

Unum autem argumentorum quod afferunt laudati Bittremieux et Kors, et ante illos Bañez, eiusmodi est, ut iam supra indicavimus: Cum S. Thomas describit originalem iustitiam, eam reponit in triplici rectitudine « secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus ». I, q. 95, a. 1. « Prima autem subiectio, pergit ibidem Angelicus, erat causa et secundae, et tertiae... Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis... Unde manifestum est quod et illa prima subiectio qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae: non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa ». Ex quibus infert Bittremieux (loc. cit., pag. 132): Quod vires inferiores subderentur rationi et corpus animae, proveniebat velut a sua causa ex eo quod ratio esset Deo subiecta. Undenam vero pendebat haec postrema subiectio? Nihil aliud restat nisi gratia sanctificans, quae proinde est causa totius iustitiae originalis; et proinde ab eadem originali iustitia adaequate distincta.

Simili fere ratione idem deducunt ex I, q. 100, a. 1, ad 2; ubi gratia sanctificans dicitur a S. Thoma *radix* originalis iustitiae. « Cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem... necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent in gratia ». Subiectio illa, inquit Bittremieux (pag. 132-133), qua ratio subdebatur Deo, erat *ut formaliter* quaedam perfectio naturae, id est, *in linea naturae;* sed ea erat *ut causaliter* secundum supernaturale donum gratiae (sublineationes ipsius sunt).

Atvero hanc interpretationem verborum S. Thomae admitti non posse, nobis manifestum esse videtur. Si enim protoparentes ponimus

in gratia conditos, ut fert utrumque testimonium ex ipso allatum, iam eo ipso eorum ratio est supernaturaliter Deo subiecta, et quidem formaliter; per gratiam enim sanctificantem et caritatem tum ipsa anima, tum etiam ratio et voluntas hominis formaliter constituuntur in ordine supernaturali; seu, quod idem est, ordinantur habitualiter in Deum supernaturalem finem. Si ergo admittenda est praeterea quaedam subiectio per quam ratio sit Deo subiecta in linea naturae, et quidem ab illa priore in genere causae efficientis productam, oportebit admittere in hominem duplicem ordinationem distinctam in Deum, aliam in ordine supernaturali, aliam vero in ordine naturali; seu, quod in idem redit, oportebit admittere quemdam hominis finem naturalem distinctum a fine supernaturali. Hoc autem alienum est tum a rei veritate, tum etiam a S. Thomae doctrina. Cf. *De Verit.*, q. 27, a. 2.

Certe, si negaremus protoparentes in gratia sanctificante creatos, tunc fuisset iustitia quaedam originalis, in qua ratio fuisset subiecta Deo in linea naturae; illaque iustitia originalis concipienda fuisset veluti quaedam praeparatio seu dispositio ad statum gratiae sanctificantis. Si vero statuamus cum S. Thoma primum hominem fuisse in gratia conditum, tunc nequit admitti nisi ratio Deo subiecta in ordine supernaturali. Et hanc solam agnovit Angelicus Doctor per illa verba (I, q. 100, a. 1, ad 2): « Cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem » etc. Ubi vides sermonem esse de subiectione *supernaturali* rationis in Deum. Particula autem illa: *per gratiam*, intelligenda est *formaliter*, et non efficienter; ut cum dicimus peccata remitti per gratiam sanctificantem; scilicet, remittuntur per eam formaliter.

Rem sic intellexit Ferrariensis, cuius haec sunt verba (4 *Contra Gentes*, cap. 52): « Ex hoc autem haberi potest quod iustitia originalis gratiam includebat tamquam videlicet sui radicem; quia sicut subiectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem erat supernaturalis, per iustitiam scilicet originalem, quae erat gratia et gratis data, ita et subiectionem rationis ad Deum oportebat supernaturalem esse, et consequenter per gratiam gratum facientem, *cuius est animam Deo supernaturaliter subiicere;* propter

quod inquit S. Thomas, I, q. 100, a. 1, ad 2, quod radix originalis iustitiae consistit in subiectione rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, et hac ratione concludit et ibidem, et q. 95, a. 1, quod et Adam creatus est in gratia, et pueri cum iustitia originali nati gratiam habuissent ».

Cur vero gratia sanctificans dicatur *radix* iustitiae originalis, ratio in promptu est; ex subiectione enim mentis ad Deum, formaliter per gratiam facta, veluti ex causa et radice oriebatur subiectio inferiorum virium ad rationem, et corporis ad animam. Cf. I, q. 95, a. 1; *Comp. Theol.*, cap. 186; *ad Rom.*, cap. 5, lect. 3; et alibi saepe. Quae tamen connexio inter gratiam sanctificantem et reliqua dona originalis iustitiae, non est ex natura rei, ut recte ait Van der Meersch (opusc. cit., pag. 17-18), sed ex ordinatione providentiae divinae, ut indicat S. Thomas (loc. cit. *ad Rom.*). Unde in iustificatione peccatoris, atque etiam in regeneratione per baptismum, restituitur quidem gratia, sed non reliqua dona originalis iustitiae.

Quae consideratio nos manuducit ad ostendendum alia ratione, quomodo in doctrina S. Thomae gratia sanctificans est id quo formaliter protoparentum ratio et voluntas erat Deo supernaturaliter subiecta in statu originalis iustitiae.

Etenim doctrina est S. Doctoris, per baptismum deleri peccatum originale et iustitiam originalem restitui non quidem totaliter, sed quatenus superior pars animae Deo coniungitur ut in protoparentibus iungebatur ante peccatum. Atqui in baptismo haec omnia fiunt formaliter per gratiam sanctificantem. Ergo etiam in statu iustitiae originalis anima protoparentum Deo supernaturaliter subiiciebatur formaliter per gratiam sanctificantem.

Maior autem constat ex his testimoniis Angelici:

De malo, q. 4, a. 2, ad 2 (ex ultima serie obiectionum): « Dicendum, quod originalis iustitia restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animae coniungitur Deo, per cuius privationem inerat reatus culpae, sed non quantum ad hoc quod rationi subiiciantur inferiores vires ».

Ibidem, a. 6, ad 4: « Dicendum quod peccatum originale opponitur iustitiae originali, per quam superior pars animae et Deo coniungitur, et inferioribus viribus imperabat, et etiam corpus absque

corruptione poterat conservare. Per baptismum ergo tollitur peccatum originale quantum ad hoc quod datur gratia, per quam superior pars animae Deo coniungitur, non autem datur animae virtus per quam possit conservare corpus absque corruptione, aut per quam possit superior pars conservare inferiores absque omni rebellione ».

In 2 Sent., d. 32, q. 1, a. 1, ad 1 et 2: « Ad primum ergo dicendum quod in originali iustitia erat aliquid quasi formale, scilicet ipsa rectitudo voluntatis, et secundum hoc sibi opponitur culpae deformitas. Erat in ea etiam aliquid quasi materiale, scilicet ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus; et quantum ad hoc opponitur sibi concupiscentia et fomes. Quamvis ergo non restituatur originalis iustitia quantum ad id quod materiale in ipso erat, restituitur tamen quantum ad rectitudinem voluntatis, ex cuius privatione ratio culpae inerat: et propter hoc id quod culpae erat, tollitur per baptismum, sed aliud poenale remanet ».

« Ad secundum dicendum, quod baptimus virtute gratiae quam confert, ex qua rectitudo voluntatis causatur, originalem culpam delet ».

Ad Rom., cap. 5, lect. 3 in fine: « Dicendum est autem, quod per baptismum homo liberatur a peccato originali quantum ad mentem; sed remanet peccati infectio quantum ad carnem » [1].

Quae omnia satis clare ostendunt gratiam sanctificantem fuisse a S. Thoma consideratam veluti partem, eamque praecipuam, originalis iustitiae. Non igitur gratia sanctificans et iustitia originalis habendae sunt ut dona adaequate distincta, sed tantum inadaequate ut pars et totum.

Hinc S. Thomas expressis verbis affirmat gratiam sanctificantem fuisse *inclusam* in originali iustitia. Sic *De malo*, q. 4, a. 2, ad 1 (ex tertia serie obiectionum): « Dicendum, inquit, quod originalis iustitia includit gratiam gratum facientem, nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris ». Et iterum *De malo*, q. 5, a. 1, ad 13: « Ratio illa procedit secundum opinionem po-

[1] « Non sola gratia gratum faciens erat iustitia originalis, sed ultra eam aliquid includebat: unde quia baptismus restituit gratiam huiusmodi, et non illa alia quae erant de ratione talis iustitiae, ideo non restituit integre iustitiam originalem, sed eius partem ». — CAPREOLUS, in 2, d. 31, a. 3 (Turonibus, 1903, t. 4, pag. 353. col. 2, in fine).

nentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae, quod tamen credo esse falsum: quia cum originalis iustitia primordialiter consistat in subiectione humanae mentis ad Deum, quae firma esse non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit ».

Vides in hoc duplici testimonio quomodo S. Thomas concludat gratiam sanctificantem debere includi in originali iustitia, ex eo quod primus homo sit in gratia conditus (seu non in naturalibus puris). Debet, inquam, includi; quia gratia sanctificans nihil aliud est nisi pars illa iustitiae originalis, per quam ratio primi hominis erat Deo subiecta.

Praeter haec testimonia S. Thomae, quae satis probare videntur quod volumus, dantur alia saltem tria, quae a supra laudatis Michel et Van der Meersch omissa sunt, quaeque tamen nobis videntur rem omnino conficere, etiamsi ea sola inspicerentur.

Primum et alterum habentur in *Comp. Theol.*, cap. 186 et 187; et *ad Rom.*, cap. 5, lect. 3. In *Comp. Theol.* haec dicuntur: « Homo in sui conditione taliter institutus fuit a Deo, ut corpus esset omnino animae subiectum, rursumque inter partes animae, inferiores vires rationi absque repugnantia subiicerentur, et ipsa ratio hominis esset Deo subiecta... Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subiecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo eius iustitia et innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum... Hic autem hominis tam ordinatus status, originalis iustitia nominatur, per quam et ipse suo superiori subditus erat, et ei omnia inferiora subiiciebantur ».

In *comment.* autem *ad Rom.*, cap. 5, lect. 3: « Alio modo, inquit Angelicus, potest considerari natura hominis secundum quod per divinam providentiam fuit ei per iustitiam originalem provisum: quae quidem iustitia erat quaedam rectitudo, ut mens hominis esset sub Deo, et inferiores vires essent sub mente, et corpus sub anima, et omnia exteriora sub homine; ita scilicet quod quamdiu mens hominis Deo subderetur, vires inferiores subderentur rationi, et corpus animae, indeficienter ab ea vitam recipiens, et exteriora homini, ut scilicet omnia servirent, et nullum ex eis nocumentum sentiret ».

Cum S. Thomas scripserit haec opera ad finem vitae (cf. R. Martin et Mandonnet, loc. cit.; vide etiam Grabmann, op. cit., pag. 24), in ea iam tunc erat sententia, secundum quam protoparentes fuerunt in gratia conditi. Attamen notandum est, nullam mentionem gratiae fieri ab eo in utroque loco. Cuius omissionis ratio alia esse non potest, nisi quia S. Doctor putavit eam includi in originali iustitia. Ubinam vero Angelicus Doctor gratiam sanctificantem incluserit, satis est manifestum ex illis verbis *Comp. Theol.*: « Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subiecta, *homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo eius iustitia et innocentia consistebat* ». Nimirum, gratiae et caritatis est referre omnia in ultimum finem supernaturalem (de quo solo evidenter loquitur S. Thomas). Cfr. *De verit.*, q. 27, a. 2; Iª IIªᵉ, q. 110, a. 2 et 3; IIª IIªᵉ, q. 23, a. 8). Unde subiectio illa rationis et voluntatis in Deum, qua homo referebat omnia in Deum sicut in finem ultimum, effectus erat formalis gratiae sanctificantis. Quid praeterea est illa *iustitia et innocentia*, de qua S. Thomas, nisi ea ipsa quae formaliter est per gratiam? An forte dicemus praeter eam iustitiam et innocentiam quae protoparentibus communicabatur per gratiam sanctificantem, fuisse in eis aliam iustitiam et innocentiam nescio quam?

Tertium testimonium desumimus ex Iª IIªᵉ, q. 113, a. 1; ubi quaerit S. Thomas utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum; et his verbis respondet: « Iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam... Cum autem iustitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat ordinem rectum in actu humano: et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam... Alio modo dicitur iustitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi... Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; et hoc modo iustificatio potest competere etiam ei qui non esset sub peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet: sicut Adam dicitur accepisse iustitiam originalem. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine se-

cundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium: et secundum hoc iustificatio importat transmutationem quamdam de statu iniustitiae ad statum iustitiae praedictae. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impii ».

Iustitia ergo qua iustificatur impius per motum de contrario in contrarium, est illa ipsa iustitia qua Adam iustificatus est per modum simplicis generationis, quae est ex privatione ad formam. Cum vero iustificatio impii fiat formaliter per gratiam santificantem, idem dicendum est de iustitia qua Adam iustificatus est; cum hoc tantum discrimine, quod Adam non solum habuit eam rectitudinem qua supremum hominis subditur Deo, sed etiam illam qua inferiores vires subditae sunt rationi; impius autem accipit tantum priorem illam rectitudinem sine altera.

Hinc igitur, si iustitia originalis sumitur pro tota illa rectitudine, qua et ratio Deo erat subiecta, et inferiores vires rationi, et corpus animae, dubium esse non potest quin gratia sanctificans in S. Thomae doctrina esset primum et principale elementum quo constabat originalis iustitia [1].

Ex his quae hactenus dicta sunt, veluti corollarium infertur, tum iustitiam originalem, tum etiam gratiam sanctificantem protoparentibus fuisse ex S. Thoma concessam ut donum pertinens ad naturam. Si enim gratia sanctificans includitur in originali iustitia, haec vero ultima concessa dicitur ut naturale donum, idem de gratia sanctificante tenendum est.

Et certe, si inspiciantur quae S. Doctor habet *in 2 Sent.*, d. 20, q. 2, a. 2, tota quaestio inde dependet, sitne gratia sanctificans primo homini concessa ab initio, an postea. Si primum, ea dicenda est donum naturae collatum; secus autem si primo homo fuit creatus in iustitia originali, sed sine gratia. « Sciendum est ergo, inquit, quod duplex iustitia primo homini poterat convenire. Una originalis... et haec quidem iustitia ipsam naturam

[1] Diximus gratiam sancificantem includi in originali iustitia, si haec sumatur pro tota illa rectitudine hominis. Potest etiam sumi « pro illa integritate, seu perfectione, quam addebat ultra gratiam; et sic clarum est non includere illam formaliter, sed fundari in illa, ex ordinatione divina potius quam ex intrinseca natura ». SUAREZ, *prolog. 4 De gratia*, cap. 6, n. 6. Vide quoque Molina, loc. supra cit., pag. 2068, *sexta conclusio.*

humanam ordinabat in sui primordio ex divino munere; et ideo talem iustitiam in filios transfudisset. Est etiam alia iustitia gratuita, quae actus meritorios elicit; et de hac est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod primus homo in naturalibus tantum creatus est, et non in gratuitis; et secundum hoc videtur quod ad talem iustitiam requirebatur quaedam praeparatio per actus personales: unde secundum hoc talis gratia proprietas personalis erat ex parte animae; et ideo nullo modo transfusa fuisset, nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt, quod homo in gratia creatus est; et secundum hoc videtur quod donum gratuitae iustitiae ipsi humanae naturae collatum sit: unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset gratia ». Adverte quomodo S. Doctor gratiam appellet *donum ipsi humanae naturae collatum*, dummodo primus fuerit creatus in gratia, ut ipse omnino tenuit ad finem vitae.

Praeterea, in I, q. 100, a. 1, ita sibi obiicit S. Doctor: « Iustitia est per gratiam... Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis, sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum iustitia nati non fuissent ». Et responsio est eiusmodi: « Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est principium merendi, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem... necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent cum gratia, sicut et de primo homine supra diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis: quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce ».

Hinc igitur non valet id quod dicunt: In doctrina S. Thomae iustitia originalis *transfunditur*, *traducitur*, *derivatur*, *propagatur*, *transit* ad posteros; gratia vero non ita, sed a Deo *infunditur*. Aliud ergo est secundum ipsum iustitia originalis, aliud autem gratia sanctificans.

Hoc, inquam, non valet; etenim in verbis allatis ex I, q. 100, a. 1, ad 2, S. Thomas nullo modo negat gratiam fuisse in posteros *transfundendam* (imo, id clare supponit si inter se comparentur obiectio et responsio); sed tantum negat eam fuisse transfundendam *per virtutem seminis.* Per virtutem enim seminis nequit ullo modo transfundi id quod superat naturam et quaecumque naturalia dona. Quia ergo gratia transfundi nequit per virtutem seminis, hoc sensu dicitur infundi a Deo. Quia vero a Deo infundenda erat cum per generationem transfunderetur natura, hoc sensu dici poterat *donum ipsi humanae naturae collatum,* ut ait S. Thomas in loco citato ex 2 Sent.

In contrarium vero potest obiici ex IV *Contra Gentes,* cap. 52, ubi haec habentur: « Peccata actualia, quae communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam, et ordinem debitum partium naturae: unde personalia sunt... Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia, et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente... Sic igitur peccatum primi hominis... et personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono privavit, et naturale, inquantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti naturae ». Quibus nihil clarius esse dicunt ad distinguendam iustitiam originalem a gratia sanctificante. Cf. Bittremieux, loc. cit., pag. 128, in nota.

Addi potest et aliud: scilicet: Cum S. Thomas quaerit in Iª IIªᵉ, q. 85, a. 1, utrum peccatum diminuat bonum naturae, gratiam sanctificantem nullo modo nominat inter bona naturae quae peccato auferuntur. Censuit igitur gratiam sanctificantem non fuisse donum pertinens ad naturam.

Ut responsionem ab hoc altero loco incipiamus, dicimus inter bona naturae ibidem poni a S. Thoma iustitiam originalem. « Tertio modo, inquit, potest dici bonum naturae, donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti naturae humanae ». Cum ergo gratia includatur secundum Angelicum in originali iustitia, et haec totaliter sit ablata per peccatum primi parentis, ut ibi asseritur, nequit dici gratiam sanctificantem nullo modo nominari inter bona naturae peccato ablata.

Ad locum vero ex IV *Contra Gentes,* cap. 52, primum nobis illud advertere liceat, quod in opinione adaequate distinguentium inter iustitiam originalem et gratiam, gratia est causa originalis iustitiae; unde si iustitia originalis una cum natura transfundenda erat in posteros, debuit etiam transfundi gratia sanctificans ut causa illius. Iamvero, iustitia originalis dicitur a S. Thoma *naturale donum,* « non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini collatum, ut simul cum natura propagaretur ». Sic in loco citato *Contra Gentes,* n. 6; et similiter in I, q. 100, a. 1; I^a II^ae, q. 81, a. 2. Si ergo iustitia originalis ideo est donum non solum pertinens ad personam, sed etiam ad naturam, quia per generationem una cum natura derivanda erat in posteros, quomodo id de gratia primi parentis negari potest, quandoquidem et ipsa debeat simul cum natura transire ad filios?

Praeterea (et est ratio priori similis), admittunt praedicti auctores iustitiam originalem datam esse non solum personae Adami, sed etiam naturae humanae. Admittunt praeterea gratiam sanctificantem fuisse radicem et causam, a qua procederet originalis iustitia. Si ergo haec non fuit Adamo data intuitu solius personae Adami, sed etiam intuitu totius naturae humanae, ipsa quoque gratia sanctificans, eius causa, non poterat spectare solam personam Adami, sed integram naturam humanam.

Tertio, secundum hos auctores generatio transfudisset originalem iustitiam per virtutem seminis; ponunt enim originalem iustitiam qua primus homo nullum donum supernaturale haberet. Aliunde autem sustinent gratiam sanctificantem ut necessariam prorsus ad iustitiam originalem. Iamvero haec inter se non cohaerent. Si enim iustitia originalis continetur intra naturae ordinem, cur necessario postulat causam quae omnino supernaturalis sit? Insuper, si iustitia originalis transfunditur virtute seminis, et ad eam gratia omnino necessaria est, ergo et ipsa gratia transfunderetur per virtutem seminis; quod nefas est dicere.

Hanc rationem sibi opponit Kors (loc. cit., pag. 140 in fine) dum ait: Haec iustitia est impossibilis sine gratia. Ergo gratia fuisset exacta per generationem. Quam rationem hoc modo solvit: In hypothesi praecedente, gratia non fuisset exacta vi generationis ipsius... sed fuisset tantum requisita velut necessaria conditio.

Generatio nihil aliud requirit quam naturam rectam. Quod gratia sit necessaria ad huiusmodi rectitudinis possessionem, id relate ad generationem est per accidens.

Sed in contrarium recte omnino videtur respondere Stufler (loc. cit., pag. 80): Ad actum generationis in abstracto sumptum hoc est omnino accidentale, quod simul cum natura etiam gratia sanctificans transeat in posteros; sed si quis cum auctore (Kors) assumit per generationem physica necessitate traduci iustitiam originalem, huiusque causam esse gratiam sanctificantem, tunc generationis actui nequit esse accidentale quod ipse gratiam quoque producat. Immo vero: quandoquidem gratia est causa originalis iustitiae, et causa prioritate naturae semper anterior est ipso effectu; sic generationis actus deberet in hac hypothesi *natura prius* gratiam quam originalem iustitiam producere.

His autem positis, ut appareat quomodo S. Thomas in IV *Contra Gentes*, cap. 52, dixerit gratiam esse personale donum, volumus prae oculis ponere doctrinam S. Doctoris in q. 4 *De malo*, a. 8, quaeque eiusmodi est: « Quia vero per peccatum, gratiae donum privatur, oportet etiam considerare in peccato, quod consideratur in dono gratiae, quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humanae quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum non ratione personae suae tantum, sed ratione totius naturae humanae, quod donum fuit originalis iustitia. Huius autem doni virtus non solum residebat in superiore parte animae, quae est intellectiva, sed diffundebatur ad inferiores animae partes, quae continebantur virtute doni praedicti totaliter sub ratione; et ulterius usque ad corpus, in quo nihil poterat accidere, dono praedicto manente, quod contrariaretur unioni ipsius ad animam. Et ideo rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros propagandum propter duo: primo, quia consequebatur naturam ex divino munere, licet non ex ordine naturae; secundo, quia pertingebat usque ad corpus, quod per generationem traducitur. Hoc autem donum sublatum est per primum peccatum primi parentis: unde rationabiliter et peccatum illud propter easdem causas per originem ad posteros derivatur. Sed alia peccata actualia vel ipsius primi parentis, vel etiam aliorum, opponuntur dono gratiae quod divinitus confertur alicui *ratione personae suae tantum;* et iterum re-

sidet vis eius in sola anima intellectiva, neque derivatur ad corpus, ut per huiusmodi gratiam tollatur corruptibilitas corporis. Et ideo nec ipsa gratia traducitur, neque etiam peccata actualia quorumcumque parentum, etiam ipsius Adae praeter primum, traducuntur in posteros per modum originis ».

Cum in his verbis ait S. Thomas peccata actualia vel ipsius primi parentis, vel aliorum praeter primum, opponi dono gratiae quod divinitus alicui confertur *ratione personae suae tantum*, nullo modo significare vult gratiam in universum non dari nisi ratione personae; id enim manifeste contradiceret toti doctrinae in hoc ipso articulo traditae, quaeque eiusmodi est: Peccatum est privatio gratiae. Ergo eius generis erit peccatum, cuius est gratia qua privat. Atqui primo homini datum erat ante primum peccatum donum gratiae pertinens ad naturam, et per generationem derivandum in posteros; post primum vero peccatum vel ipsi, vel aliis, datur donum gratiae mere personale. Ergo primum peccatum primi hominis est peccatum non mere personale, sed etiam naturale et una cum natura communicandum; alia vero peccata vel ipsius primi parentis, vel aliorum praeter primum, sunt peccata mere personalia, ideoque per generationem non traducuntur.

Cur tamen iustitia originalis dicitur esse concessa ut donum non solum pertinens ad personam, sed etiam ad naturam; gratia vero *ratione personae tantum?* Ratio nobis suppeditatur optime a S. Doctore ex diversa indole utriusque principii. Etenim iustitia originalis (ea nimirum quam habuit homo a prima origine) non erat simplex quoddam donum, cuius virtus resideret tantum in superiore parte animae, quae est intellectiva; sed ulterius diffundebatur ad inferiores animae partes, et pertingebat ad corpus, quod per generationem traducitur. Quare, sicut eiusmodi dono tota natura humana rectificabatur, hinc etiam convenienter datum est ut donum pertinens ad naturam, et per generationem in posteros derivandum. Nam, etsi non ex ordine naturae, tamen ex divino munere consequebatur naturam, ut ait S. Doctor, et pertingebat usque ad corpus quod per generationem traducitur. Si autem loquamur de dono gratiae quod vel primo homini, vel aliis, post primum peccatum concessum est, illud est simplex quoddam donum, cuius vis residet in sola anima intellectiva, neque est huiusmodi ut diffundatur in inferiores

animae partes, et usque ad ipsum pertingat corpus quod per generationem traducitur. Hinc minus convenienter fuisset concessum ut donum pertinens ad naturam et per generationem communicandum: sed ei potius convenit ut alicui conferatur ratione personae suae tantum.

Et secundum haec facile explicari possunt verba quae supra obiecta sunt ex IV *Contra Gentes*, cap. 52; in quibus sermo est de peccatis actualibus *quae communiter ab hominibus aguntur*, quaeque adimunt *aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam, et ordinem debitum partium animae*. Nimirum, peccata actualia quae ab hominibus committuntur post primum Adae peccatum, opponuntur dono gratiae, cuius vis reducitur ad ponendum debitum ordinem in sola anima, non in toto homine, cuique proinde convenit ut sit personale donum potius quam naturale. Et ex natura quidem rei nihil obstaret quominus hoc donum gratiae ponens debitum ordinem in sola anima, a Deo concederetur ut donum pertinens ad naturam; sed tamen convenientius datum est ratione personae tantum. Similiter etiam, illud donum vel complexus donorum iustitiae originalis, in quo praeter gratiam sanctificantem aderant alia dona quibus totus homo perficiebatur, potuisset dari ratione personae tantum, et non ratione naturae; unde *ex divino munere* effectum est, non vero *ex ordine naturae*, quod concederetur non solum ratione personae, sed etiam ratione totius naturae. Attamen, id factum est convenienter et secundum indolem huius doni complexi, ut dictum est [1].

[1] Cl. Van der Meersch paulo aliter declarat hunc locum ex IV *Contra Gentes*. Explicatio autem ipsius haec est: Iustitia originalis secundum quod complectitur triplicem illam subiectionem rationis ad Deum, virium inferiorum ad rationem, et corporis ad animam, nihil aliud est formaliter nisi donum integritatis, sine elevatione hominis ad statum simpliciter supernaturalem; ideoque est donum formaliter concessum naturae. Gratia vero sanctificans transcendit omnem perfectionem naturae creatae et creabilis, estque simpliciter et entitative supernaturalis. Unde non confertur formaliter naturae eo sensu quo confertur donum integritatis. Praeterea, gratia sanctificans datur ad eliciendos actus meritorios, nempe actus personales; quo sensu recte dicitur donum personale, et opponitur dono naturae. Sic in opusc. cit., pag. 7.

De qua explicatione haec nobis advertenda videntur: Primo, in statu naturae purae potuisset homo mereri beatitudinem naturalem; et actus quibus

Afferuntur etiam quaedam alia loca in quibus S. Thomas vocat gratiam personale donum; quae tamen eiusmodi sunt, ut in eis satis clare innuatur eam gratiam, quae primo homini ante peccatum data est, non fuisse donum mere personale.

Sic *De malo*, q. 4, a. 6, ad 19, negat S. Doctor paenitentiam Adami ad alios esse transfusam, « quia eius principium fuit gratia personaliter illi homini data ». Qua loquendi ratione significatur iustitiam originalem fuisse posteris communicandam, quia eius principium non fuit donum gratiae mere personale, sed etiam naturale.

Idem dicatur de verbis *ad Rom*, cap. 5, lect. 3: « Per solum primum peccatum sublatum est bonum naturae, quod erat per originem traducendum: per alia vero peccata subtrahitur bonum gratiae personalis, quod non transit ad posteros ». Si alia peccata ideo non transeunt in posteros, quia per illa subtrahitur bonum

illam meruisset, fuissent actus personales, eisque respondisset meritum prorsus personale uniuscuiusque hominis. Eorum tamen *principium* fuisset quid pertinens ad naturam, nimirum, ratio et libertas cum viribus sibi propriis. Quod ergo gratia sanctificans sit *principium* meriti personalis, non videtur esse ratio cur debeat dici potius donum pertinens ad personam quam ad naturam.

Secundo, quod attinet ad priorem explicationem, ut ei locus esse possit, praesupponendum est iustitiam originalem admitti aut *permitti* a S. Thoma ut anteriorem gratia sanctificante. Si enim gratiam ponas in iustitia originali inclusam, rectitudo mentis in Deum nequit procedere nisi ab ipsa gratia, neque admittenda est quaedam alia rectitudo naturalis et distincta ab illa quae est per gratiam (cf. pag. 187). Si autem iustitiam originalem statuamus anteriorem gratia, tunc certe in doctrina S. Thomae ad gratiam requisita fuisset quaedam praeparatio per actus personales, ut constat ex *2 Sent.*, d. 20, q. 2, a. 2 (cf. locum supra pag. 192 allatum). Quare dicendum restaret S. Thomam in 4 *Contra Gentes*, cap. 52 locutum esse de gratia, secundum doctrinam eorum qui eam dicunt fuisse collatam post iustitiam originalem. Quod non omnino improbabiliter dici posse videtur, si attendamus Summam contra Gentes scriptam esse non longe post commentarium in Sententias, eodemque fere tempore quo quaestiones De veritate. Iamvero, vidimus quomodo loquatur in *comment. ad Sententias,* permittendo nimirum doctrinam negantium primum hominem fuisse creatum in gratia. Etiam in quaest. 29 *De veritate*, a. 2, ad 4 et 5 quaedam proponit et solvit *supposita illa opinione quod Adam aliquo tempore non habuit gratiam*. Potuit igitur tacite idem supponere in loco citato ex IV *Contra Gentes;* ubi proinde haberetur non illa doctrina cui S. Doctor definitive adhaesit, sed potius alia quam in primis suis operibus transmittendam censuit.

gratiae personalis; ergo primum peccatum ideo transit in posteros, quia per illud subtractum est bonum gratiae non mere personalis, sed naturalis; omni enim peccato subtrahitur bonum gratiae, ut habetur *De malo*, q. 4, a. 8 (cfr. pag. 196).

Tandem in II, d. 32, q. 1, a. 2, ad 3 dicitur « generatio spiritualis terminari *ad perfectionem personae, quae est per gratiam* ». Sed attendenda sunt verba quae habentur ibidem ad 5, ubi dicitur per baptismum non tolli fomitem « quia gratia illa non est ordinata nisi ad curandum infectionem personae ex infectione naturae procedentem. Posset tamen Deus alterius generis gratiam infundere, per quam totum tolleretur; ut sic simul et personae, et naturae infectio gratiae cederet ». Id est, sicut Deus protoparentibus dedit talem gratiam, ex qua proveniebat integritas naturae, potuit etiam similem gratiam in baptismo infundere. Attamen hoc non erit nisi « in patria, quando nostra natura perfectae libertati restituetur », ut dicitur in corpore articuli.

Restat breviter explicandum cur S. Thomas semper dixerit peccatum originale reponendum esse in privatione iustitiae originalis, numquam vero in privatione gratiae; qua loquendi ratione videretur statui distinctio adaequata inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem.

Sed etiam cum sola distinctione inadaequata inter utrumque donum, optime ratio redditur cur S. Doctor ita locutus sit. Peccatum enim originale non solum privat nos gratia sanctificante, sed etiam dono integritatis, immortalitatis, aliisque omnibus quibus constabat status originalis iustitiae. Hinc ut reddatur eius completa ratio atque adaequata, non satis est dicere illud consistere in privatione gratiae, sed in privatione iustitiae originalis.

Cum vero primum et principale elementum iustitiae originalis consisteret in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam (I, q. 100, a. 1, ad 2), et exinde cetera derivarentur velut ex sua radice (ibid. et q. 95, a. 1); sic etiam primum et principale elementum peccati originalis reponitur a S. Thoma in privatione illius rectitudinis per quam voluntas erat supernaturaliter Deo subiecta, seu in aversione voluntatis a Deo (I^{a} II^{ae}, q. 82, a. 3), unde derivata est omnis alia inordinatio quam experimur in tota nostra natura. « Unde ex aversione voluntatis a Deo,

ait S. Thomas in loco nuper citato, *consecuta est* inordinatio in omnibus aliis animae viribus ». Et in q. 93, a. 2, ad 4: « Concupiscentia, inquit, se habet *materialiter et ex consequenti* in peccato originali ». Similis conclusio deducitur ex auctoritatibus superius allatis (pag. 196).

Unde recte Salmanticenses hanc thesim proponunt (*De vitiis et peccatis*, disp. 16, n. 113): « Dicendum est, propriam et formalem rationem constitutivam peccati originalis esse privationem gratiae... seu (quod in idem redit) privationem originalis iustitiae... non ut tollit omnes effectus..., sed ut aufert praecise effectum primarium communem ipsi iustitiae et nostrae gratiae, qui est sanctificare et rectificare animam in ordine ad Deum ». Et ante illos Suarez (*De peccato originali*, disp. 9, sect. 2, n. 19): « Quocirca intelligendum est primum effectum originalis iustitiae fuisse subdere animam Deo, id est, illam convertere ad supernaturalem finem... Solum ergo privatio iustitiae quantum ad primum effectum, qui est quasi primarius et essentialis, pertinet ad essentiam originalis peccati ». Quo sensu dixerat (ib., n. 18) peccatum originale esse habitualem aversionem a Deo fine supernaturali; unde privat iustitia, seu quod idem est, caritate et gratia, quatenus hominem convertunt ad ultimum finem supernaturalem [1].

[1] In Conc. Vat. praeparatus erat canon in quo *ad rationem peccati originalis* pertinere dicebatur privatio gratiae sanctificantis. Iamvero, in sententia adaequate distinguentium iustitiam originalem a gratia sanctificante, peccatum originale formaliter reponendum est in privatione eiusdem originalis iustitiae, cui certe esset *adnexa* privatio gratiae. Quaeritur ergo utrum doctrina illius canonis componi possit cum hac sententia. Negat Michel (loc. cit., pag. 425), et inde infert non posse admitti interpretationem doctrinae S. Thomae quam Bittremieux proponit. Existimari enim non posse inquit, S. Doctorem tenuisse talem de peccato originali sententiam, quae differret ab illa quae in eo erat ut ab infallibili magisterio consecraretur. « Je me refuse à croire que l'angélique Docteur ait eu sur la question du péché originel une notion différente de la notion que le magistère infaillible était prêt à consacrer ».

Id tamen nimium esse facile patebit si legantur quae in *Coll. Lac.*, tom. 7, col. 549 (versus finem) de hac re adnotantur. « Denique notandum est, sic ibidem, in definitione non dici, privationem gratiae esse ipsam *essentiam* peccati originalis; sunt enim quoad habitualis et speciatim originalis peccati *essentiam* diversi modi loquendi inter theologos catholicos, qui dogma ipsum relinquunt omnino integrum; sed tantummodo dicitur, privationem gratiae

Simili modo loquuntur Gonet (tom. 3, tract. 5, d. 7, n. 109); Billuart (*De pecc.*, d. 6, a. 5, paragr. 2); Card. Gotti (tom. 1, tract. 10, q. 8, dub. 4, n. 21). Et quidem duo priores hanc sententiam dicunt inter thomistas communem.

Ad finem consulto reiecimus illud doctrinae caput quo asseritur iustitiam originalem ita esse ex S. Thoma effectum gratiae sanctificantis, ut simul sit dispositio ad ipsam.

Quid de prima parte huius assertionis dicendum sit, iam in superioribus vidimus. Secundam vero partem potissimum probare intendunt praedicti auctores ex q. 5 *De malo*, a. 1; ubi quaeritur utrum poena originalis peccati sit carentia divinae visionis. Conclusio autem totius doctrinae eiusmodi est: « Hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum, et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis iustitiae subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est. Cum autem aliquis peccando abiicit a se illud per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio boni est conveniens poena eius: et ideo conveniens poena peccati originalis est subtractio gratiae, et per consequens visionis divinae, ad quam homo per gratiam ordinatur ». Si ergo iustitia originalis est dispositio ad gratiam sanctificantem, ut clare habetur in praedictis verbis S. Thomae, debet esse adaequate ab hac distincta.

Sed si ratio habeatur doctrinae quae in eodem articulo ad 13um proponitur, difficultas haec evanescit. Obiecerat nempe S. Doctor hoc modo: « Peccatum originale est privatio originalis iustitiae... Sed habenti originalem iustitiam, cum possit non habere gratiam, non debetur visio divina. Ergo nec peccato originali respondet per-

sanctificantis *pertinere ad rationem peccati originalis*, quod verum manet, quamdiu haec privatio ut necessario nexa cum originali peccato non negatur ».

Ergo ad salvandam doctrinam in eo canone contentam, satis est admittere privationem gratiae sanctificantis esse peccato originali *adnexam*, quod certe non negant auctores adaequate distinguentes inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem.

petua carentia visionis divinae ». Quam obiectionem his verbis solvit: « Ad decimum tertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem ponentium, quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae; quod tamen credo esse falsum: quia cum originalis iustitia primordialiter consistat in subiectione mentis ad Deum, quae firma esse non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit. Et ideo habenti originalem iustitiam debetur visio divina. Sed tamen praedicta opinione supposita, adhuc ratio non concludit: quia licet originalis iustitia gratiam non includeret, tamen erat quaedam dispositio quae praeexigebatur ad gratiam: et ideo quod contrariatur originali iustitiae, contrariatur etiam gratiae; sicut quod contrariatur iustitiae naturali, contrariatur gratiae, ut furtum, homicidium, et alia huiusmodi ».

Ex hac responsione planum omnino est, S. Doctorem in corpore articuli locutum esse secundum opinionem ponentium, quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae, non vero secundum opinionem propriam; idque ea de causa, quia etiam praescindendo a propria opinione, adhuc ostendi poterat quomodo carentia visionis divinae esset conveniens poena peccati originalis. Sed ubi in obiectione decima tertia tangitur quaestio de relatione inter iustitiam originalem et gratiam, tunc S. Thomas explicitis verbis affirmat gratiam sanctificantem includi in originali iustitia, et difficultatem solvit secundum hanc doctrinam.

Praeterea, cum praedicti auctores ex una parte ponant iustitiam originalem esse effectum gratiae sanctificantis, ex alia vero dispositionem ad ipsam, explicare debent quomodo gratia possit esse simul prior et posterior originali iustitia; si enim originalis iustitia est effectus gratiae, haec debet esse prior effectu suo; sed ex alio capite debet esse posterior iustitia originali, quia haec ut dispositio debet praecedere gratiam sanctificantem. Id autem explicandum dicunt secundum mutuam prioritatem et causalitatem quae sub diversis respectibus datur inter ultimam dispositionem ad aliquam formam, ipsamque formam. Nimirum, dicunt, ultima dispositio ad formam, et ipsa forma, sunt simul tempore; ultima enim dispositio ea ratione appellat formam, ut sine hac non possit exsistere. Si autem in eo instanti temporis consideremus momenta naturae,

dispositio ultima in genere causae materialis prioritate naturae praecedit formam, a qua rursus praeceditur in genere causae efficientis; ultima enim dispositio fit ab ipsa forma. Sic Bittremieux, loc. cit., pag. 139; et Kors, opusc. cit., pag. 139.

Sed quidquid de hac quaestione opinari velis [1], ea non recte adducitur ad rem praesentem. Etenim illa mutua prioritas, si quidem admittenda est, tantummodo intercedit inter *ultimam* dispositionem et formam, non vero inter formam et remotiores dispositiones, quippe quae exsistere possunt quin forma exsistat, ideoque ab hac provenire non possunt. Iamvero, iustitiam originalem amandant praedicti auctores ad illud genus dispositionis quod est remotissimum omnium; explicite enim dicunt eam non esse nisi dispositionem *mere negativam* (Kors, pag. 137; Bittremieux, pag. 135, nota 2). Non ergo apparet quomodo doctrina de mutua prioritate et causalitate inter *ultimam* dispositionem et formam possit applicari ad hanc quaestionem.

Et certe, iustitia originalis, ut contraposita gratiae sanctificanti, est donum quoddam intra limites naturae contentum, non secundum quod sit naturae debitum, sed quia ipsam non elevat in ordinem simpliciter supernaturalem. Hinc igitur, si admittamus hominem constitutum in statu originalis iustitiae, sed sine gratia, quae hypothesis non repugnat, finis respondens homini in eo statu esset secundum capacitatem naturae. Quare per actus tali statui proportionatos non potuisset tendere nisi in finem naturalem, et praeparatio ad gratiam per eosdem actus fuisset mere negativa et ve-

[1] Haec controversia a theologis agitari solet ubi sermo est de dispositionibus ad iustificationem, dum quaerunt utrum ultima dispositio (contritio perfecta) effective proveniat ab auxilio actuali, an potius ab ipsa gratia habituali. Et auctores quidem non pauci ut indubitatum assumunt S. Thomam in ea esse sententia, quod contritio perfecta, etsi ut dispositio praecedat gratiam, in genere tamen causae efficientis procedit a gratia habituali. At vero non solum Molina et Suarez, sed etiam multi thomistae, iique optimi, aliud sentiunt. Cf. SUAREZ (*De gratia*, lib. 8, cap. 11 sq.); MOLINA (*Concordia*, q. 14, a. 13, d. 44); CAPREOLUS (in 4, d. 14, q. 2, a. 3; *ad argumenta Henrici;* Turonibus, tom. 6, 1906, pag. 321); IOANN. a S. THOMA (*De gratia*, disp. 28, a. 2); Card. GOTTI (tom. 2, tr. 7, q. 2, dub. 3, n. 15 sq.); GOUDIN (*De gratia*, q. 6, a. 2, § 3); BILLUART (*De gratia*, diss. 7, a. 4, § 4); SYLVIUS (in Iam IIae, q. 113, a. 8, quaeritur 1).

luti removens prohibens. Ut vero in tali statu potuisset homo positive se praeparare ad gratiam, indiguisset auxiliis gratiae simpliciter supernaturalis. Quibus datis, inquiri posset utrum ultima dispositio ad gratiam sanctificantem, ex. gr., actus caritatis perfectae [1], esset prior gratia in genere causae materialis, eaque posterior in genere causae efficientis. Sed ipsum donum originalis iustitiae in omni genere deberet poni ante gratiam sanctificantem.

Hinc igitur, ubi S. Thomas admittit aut permittit hypothesim de creatione primi hominis in sola iustitia originali et sine gratia (in II, d. 20 q. 2, a. 3), tunc ponit iustitiam originalem ut anteriorem gratia sanctificante; sed ubi adhaeret doctrinae tenenti primum hominem fuisse in gratia conditum, gratiam constanter ponit ut primum et principale donum originalis iustitiae, unde ex dispositione divina, quamvis non ex necessario naturae ordine, reliqua dona procedunt. « Ex originali iustitia, per quam voluntas Deo coniungebatur, fiebat quaedam redundantia in alias vires ». Sic *De malo*, q. 3, a. 7. Sic etiam in aliis locis superius non semel allatis; ubi etiam explicatum est quomodo coniunctio qua voluntas primi hominis Deo erat subiecta, formaliter fieret per supernaturale donum gratiae sanctificantis.

G. Huarte S. I.

Dum haec prelo mandabantur, legimus quasdam animadversiones in praesentem quaestionem factas a J. Coppens in « Ephemerides Theologicae Lovanienses », mense Aprili 1924, pag. 185-191. Ubi, adductis rationibus quas utraque contendentium pars pro se affert, Coppens praeoptat eam sententiam quae sancto Thomae attribuit distinctionem adaequatam inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem. Cuius tamen rationes videntur nobis probari non posse.

Ait primo (pag. 190), a S. Thoma proponi iustitiam originalem ut derivationem quandam gratiae sanctificantis; quod confirmat

[1] Sicut in peccatore adulto dispositio ultima ad gratiam sanctificantem est actus *contritionis* caritate perfectae, sic in homine non peccatore qui se per actus personales ad illam praeparat, convenienter poni videtur in actu caritatis perfectae.

ex verbis Angelici in q. 3 *De malo*, a. 7: « Sicut autem ex originali iustitia, per quam voluntas Deo coniungebatur, fiebat quaedam redundantia in alias vires... ».

Sed quomodo haec ad rem sint, non videmus. Probandum est nimirum *iustitiam originalem* provenire ex gratia sanctificante. An quid simile ait S. Thomas in verbis laudatis? Nullo modo, sed aliud satis diversum. Distinguit enim in ipsa *iustitia originali* triplicem subiectionem, quarum prima et praecipua ea est, per quam voluntas Deo coniungebatur et ex qua fiebat quaedam redundantia in alias vires. Aliis verbis, subiectio rationis et voluntatis in Deum, causa erat cur inferiores vires rationi subiicerentur, et corpus animae. Cum vero praedicta voluntatis subiectio in Deum pertineat ad ordinem supernaturalem (neque enim in hoc providentiae ordine aliter mens hominis Deo subiicitur tum in rei veritate, tum etiam in S. Thomae principiis), et tribuenda sit gratiae sanctificanti ut formae, testimonium allatum ex q. 3. *De malo* id unum evincit, gratiam sanctificantem esse primum ac principale elementum ipsius iustitiae originalis, unde promanat donum integritatis, sive subiectio virium inferiorum ad rationem. Certe, si iustitiam originalem intelligamus solam illam rectitudinem qua vires inferiores subiiciuntur rationi, et corpus animae, tunc testimonium praedictum ad rem valeret; sed S. Thomas in iustitia originali includit praeterea et maxime illam rectitudinem qua ipsa ratio hominis esset Deo subiecta, et ex qua homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem. (Cfr. testimonium ex *Comp. Theol.*, cap. 186).

Addit secundo Coppens (pag. 190): Distinguenda est cum S. Thoma in facultatibus animae superioribus, hinc earum subiectio praeternaturalis, perfecta, legi divinae; inde autem earum unio supernaturalis cum Deo. Haec duplex realitas clare inter se distinguitur, earum altera concipitur ut perfecte ab altera independens; ita ut, in actuali salutis ordine, ultima tantum illarum locum habeat in hominibus iustificatis. Qua distinctione adhibita, ait solvi illud argumentum quod proponit supra laudatus Michel, dum ait subiectionem rationis in Deum mere naturalem, quae simul sit cum alia supernaturali, tum esse inutilem, tum etiam non posse concipi.

Sed quomodo praedicta distinctio et rei veritati, et menti S. Thomae conformis sit, nobis quidem non apparet; immo, ut sincere dicamus quod opinamur, contrarium potius apparet. Et certe, *facultates hominis superiores* nunc in hominibus iustificatis sunt Deo supernaturaliter subiectae et unitae per gratiam sanctificantem. Praeter quam subiectionem supernaturalem, alia non datur in praesenti ordine providentiae. Deest quidem nunc subiectio *virium inferiorum* ad rationem et voluntatem; quae subiectio in statu iustitiae originalis fiebat *praeternaturaliter* per donum integritatis. Hoc autem praeternaturale donum non spectabat ad coniungendas cum Deo facultates hominis superiores, sed ad subiiciendas *vires inferiores* rationi atque voluntati. Ideoque hominibus iustificatis nulla nunc deest praeternaturalis subiectio *facultatum superiorum* in ipsum Deum, sed *virium inferiorum* ad rationem et voluntatem. Et haec est constans S. Thomae doctrina, ut testimonia allata satis probare videntur. Legantur denuo, si placet, textus ex *Comp. Theol.*, cap. 186 et 197, et ex *comment. ad Rom.*, cap. 5, lect. 3.

G. H.

La forme sacramentelle
dans les ordinations sacerdotales de rit grec[1]

Summarium. — Quaeritur de forma ordinationis sacerdotalis in ritu byzantino seu « graeco ». Formae autem nomine intelleguntur non illa paucissima verba quae ad significandum effectum sacramentalem omnino necessaria sed sufficientia reputantur et a theologis dogmaticis definiuntur; sed omnes illae preces eaeque integrae quae in libris liturgicis statuuntur ad dictum effectum significandum ab iisque precibus distinguuntur quae vel

[1] Nous donnons ici le titre complet d'un petit nombre d'ouvrages contenant des textes d'ordinations grecques et orientales.

ISAAC HABERT, ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ, *Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae*, 1643.

IACOBUS GOAR, Εὐχολόγιον, *sive rituale Graecorum* complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum etc. iuxta usum orientalis ecclesiae cum selectis... manuscriptis et editis collatum. Interpretatione latina... et observationibus ex antiquis PP. et maxime graecorum theologorum expositionibus illustratum. Paris, 1647.

IOANNES MORINUS, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonicos, in quo demonstratur orientalium ordinationes conciliis generalibus et summis Pontificibus ab initio schismatis in hunc usque diem fuisse probatas. Paris, 1655.

I. SIMON ASSEMANI, *Bibliothecae orientalis clementino-vaticanae*, t. III pars secunda. De Syris Nestorianis. Romae, 1728.

EDMUNDUS MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus Libri tres*. Anvers, 1763, t. II.

I. ALOYSIUS ASSEMANI, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, 1749-1766 (réédition anastatique par Welter, 1902). T. IX Syrorum Maronitarum ordinationes (= Morin); t. XI Sacrae Graecorum ordinationes (= Morin); t. XII De Graecorum ordinationibus (= Morin); t. XIII Syrorum Chaldaeorum, Nestorianorum et Malabarum ordinationes.

H. A. DANIEL, *Codex Liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus*. Leipzig, 1847, t. IV.

HENRICUS DENZINGER (Dz), *Ritus orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis* ex Assemanis, Renaudotio, Trombellio aliisque fontibus authenticis collecti, 2 vol. Wurzbourg, 1863.

Les rituels sont cités au cours de l'article.

solam praeparationem ad sacramentum recipiendum vel aliquid huiusmodi significant.

Ad solvendam propositam quaestionem multum iuvat comparatio ordinationis ritus byzantini cum ordinationibus aliorum rituum orientalium; quare hae breviter describuntur. Quoniam vero iamdiu compertum est ritum essentialem (materiam proximam) in ordinatione graeca aliam esse non posse atque manus episcopi impositionem, duae tantum sunt formulae quae pro sacramentali forma huius ordinationis haberi possunt. Altera est formula indicativa Ἡ θεία χάρις; altera duplex oratio: Ὁ Θεός, ὁ ἄναρχος et Ὁ Θεός, ὁ μέγας.

Formula Ἡ θεία χάρις duabus partibus constat, proclamatione aliqua faciendae ordinationis et exhortatione ad orandum pro ordinando. Ordinatio ista fit electione, quae potest esse vel simplex electio, qua candidatus ad ordinationem proponitur, vel electio constitutiva, qua idem vere in ordine sacerdotali constituitur seu ordinatur. Minister huius electionis est episcopus, cum *auxilio* divinae gratiae. In altera parte eiusdem formulae, gratia concipitur potius tamquam *donum*.

Duplex oratio Ὁ Θεός, ὁ ἄναρχος etc. est oratio invocationis seu *epicleseos*, ut aiunt. Effectus autem qui donum Spiritus sancti sequitur, est aptitudo quidem ad recte sacerdotali munere fungendum sed maxime ipsa deputatio ad illud ministerium, nimirum id quod theologi characterem sacramentalem vocant. Quae deputatio fit per alteram electionem. Haec autem magis quam prior ipso Deo directe tribuitur, etsi pariter ministerio episcopali fit, cumque praeterea non solummodo *auxilio* gratiae nitatur sed *dono* animae impresso, maiorem firmitatem habere videtur quam prior electio huiusque confirmatio est.

Ex ista descriptione liquet rationem « sacramenti » ordinis seu ordinationem valde diversam esse debere prout forma sacramentalis in priore vel in altera formula statuenda est.

Enumerantur deinde auctores qui alterutram opinionem de forma ordinationis tenuerunt et recensentur eorum argumenta.

Le mot de *forme sacramentelle* peut s'entendre au moins de quatre façons différentes. Au sens le plus large, il désigne l'ensemble des formules qui appartiennent en propre à un sacrement. Ainsi, par exemple, dans le rituel romain, le chapitre IIme du titre IIIme s'intitule: *De absolutionis forma.*

Or la *forma* qu'il présente se compose de toute la série des formules depuis « Misereatur » jusqu'à l'Amen de la prière « Passio Domini nostri ». Le même exemple nous montre que ce premier sens, quand bien même il ne serait pas fort ordinaire, est en tout cas officiellement reconnu par la liturgie. Cependant, dans l'ensemble

des formules que comporte l'administration d'un sacrement, quelques-unes seulement font partie du rit sacramentel lui-même et pourraient s'appeler rituelles, tandis que les autres sont des formules accessoires et purement cérémonielles. Les premières signifient directement l'effet spécial du sacrement auquel elles appartiennent; les dernières n'ont d'autre rôle que de donner aux premières plus de solennité; tout au plus peut-on dire qu'elles signifient des effets secondaires, liés à l'effet principal mais réellement distincts de lui. Telles sont la préparation prochaine ou la suppression d'un obstacle à la pleine efficacité du sacrement. Tous les sacrements comptent un certain nombre de formules de l'une et de l'autre sorte. Il nous semble retrouver la présente distinction dans celle qu'établit le rituel romain entre le groupe des deux formules « Misereatur » et « Indulgentiam » et celui des trois formules suivantes, là où il dit: « In confessionibus autem frequentioribus, et brevioribus omitti potest Misereatur, etc. » et satis erit dicere: « Dominus noster Jesus Christus, etc. » ut supra, usque ad illud « Passio Domini nostri, etc. ». Car « Misereatur » et « Indulgentiam » sont des formules déprécatives qui dans la discipline actuelle de l'Eglise latine, n'ont plus que le rôle tout-à-fait secondaire de signifier la préparation du pénitent à l'absolution sacramentelle, au contraire des autres formules, qui signifient directement cette absolution même [1].

Or rien ne nous empêche d'employer le mot de forme, moyennant une légère restriction de sens, pour désigner les seules formules que nous avons appelées rituelles ou sacramentelles, par opposition aux formules purement cérémonielles. Il serait facile, pensons-nous, de retrouver chez les théologiens de nombreux exemples de cet emploi.

Dans le sacrement de pénitence, on a pu voir que cette forme plus strictement dite se compose de trois formules distinctes (« Dominus noster », « Deinde ego », « Passio Domini nostri »); mais nous

[1] S. THOMAS, *Summ. theol.*, p. III, q. 83, a. 3, ad 1um: In sacramentali absolutione non sufficeret dicere, Misereatur tui omnipotens Deus vel Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus: quia per haec verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat: praemittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte poenitentis.

pouvons sans effort nous figurer le cas où elle serait toute entière dans une seule formule. La formule abrégée que présente le rituel pour les cas d'urgence, réalise en partie cette disposition.

Par rapport à la forme que nous venons de définir, deux hypothèses sont possibles. Ou bien l'effet spécial du sacrement se présente en elle comme quelque chose de simple, qui n'appelle aucune division et s'effectue entièrement en une fois; ou bien elle apparaît au contraire comme composée de parties distinctes et s'achevant progressivement partie par partie. Car il faut se rappeler que, dans quelques sacrements certainement, et probablement dans tous, ce que la forme signifie directement, ce n'est pas la grâce mais quelque chose d'intermédiaire entre le sacrement et la grâce, ce que les théologiens appellent *res et sacramentum*. Or, à supposer que la grâce du sacrement soit toujours présentée comme une et comme donnée en une fois, il reste que l'intermédiaire dont nous parlons pourrait apparaître multiple et successif.

Toute forme du premier type, c'est-à-dire telle qu'elle signifie l'effet sacramentel sans distinction de parties ni de moments, est nécessairement une, alors même qu'elle s'exprimerait parfois en plusieurs formules. De la forme du deuxième genre, laquelle marque dans l'effet signifié une distinction de parties successivement réalisées, il n'en va pas du tout de même. Car ici, aux différentes parties marquées dans l'effet et aux différents moments notés dans sa réalisation, doivent correspondre dans la forme différentes parties à réciter dans un ordre déterminé. Et comme tout naturellement parmi les parties de l'effet, l'une est principale, les autres sont secondaires, il faut retrouver dans la forme une partie principale et des parties secondaires, signifiant un effet unique, mais complexe et progressif.

Toutefois qu'on se garde de penser que ces formes partielles marquent des actions indépendantes entre elles et pour ainsi dire parallèles. Car, l'effet signifié étant malgré tout un, ses parties doivent apparaître étroitement unies entre elles et pour ainsi dire impliquées l'une dans l'autre. Et dès lors il arrivera facilement que chacune des formes partielles, en plus de sa signification explicite et particulière, signifiera aussi dans une certaine mesure l'effet entier. Ce sera le cas au moins pour la forme principale.

Sans doute rien n'empêche que toutes ces formes partielles soient jointes dans une seule formule, mais on comprend qu'elles soient plus aisément réparties entre autant de formules qu'il y a de formes. Il se pourrait même qu'une de ces formes, surtout la principale, se composât de deux formules.

La forme du premier genre, celle qui ne fait pas de distinctions, doit de toute nécessité être unique dans chaque sacrement, puisqu'elle exprime à elle seule tout l'effet de celui-ci. La forme simplement principale, par contre, ne peut pas être unique, du moins régulièrement, puisque sa nature même exige qu'elle soit complétée par des formes accessoires.

Qui ne voit enfin que le mot de forme appliqué à la forme principale a pris un nouveau sens, plus restreint que le précédent.

Les trois sortes de formes que nous avons définies jusqu'ici pourraient fort bien s'appeler les formes *liturgiques* des sacrements. Les livres liturgiques en effet nous les présentent généralement telles quelles, avec cette ampleur, cette clarté, ce ton de piété, cette onction, cette solennité qui sont les caractéristiques obligées du culte officiel de l'Eglise. Les dernières, il est vrai, doivent être dégagées de leur contexte ; mais une fois l'effet sacramentel défini, ce travail d'isolement se fait aisément. Un instant d'attention et l'aide d'un peu d'histoire y suffisent le plus souvent.

Il reste pour notre terme un quatrième sens plus étroit encore, d'après lequel la forme se limite au tout petit nombre de mots absolument indispensables pour assurer la validité du sacrement et donc pour signifier, ne fût-ce qu'implicitement, l'effet propre de celui-ci. Il n'importe d'ailleurs que ces mots se trouvent ou non dans les formules liturgiques en usage. Telles sont, par exemple, les paroles « Hic est calix sanguinis mei », isolées de la formule liturgique plus complète ; ou celles-ci : « Absolvere per me a culpis tuis », qui ne se trouvent dans aucune formule liturgique connue.

Ainsi comprise, la forme ne peut plus être appelée liturgique. Elle manque à peu près complètement de tout ce qui caractérise une formule liturgique, à quelque rit qu'elle appartienne. Le nom de forme *théologique* lui conviendrait mieux. Car son concept est le fruit de la spéculation et prédomine de beaucoup dans les traités dogmatiques. On le retrouve dans l'enseignement des conciles de

Florence[1] et de Trente[2], ainsi que dans le rituel romain, au chapitre Ier du titre IIIme [3], lequel est une introduction théorique aux prescriptions pratiques des chapitres suivants. Si l'usage lui-même de cette forme élémentaire est admis en liturgie, ce n'est pas en vertu de ses lois à elle, mais parce que les lois majeures de la nécessité le lui imposent dans certaines circonstances.

Parallèlement à cette précision toujours plus étroite de la forme, il faut supposer en théorie une limitation progressive des rits. Celle-ci est facile à imaginer pour les trois premiers degrés de la progression. Cependant on doit tenir compte, qu'en fait et très ordinairement, à plusieurs formules, surtout aux principales, ne correspond qu'un seul rit. Ce qui rend pour autant une réduction impossible. Car, par sa nature, le rit est d'une composition infiniment plus simple que la formule, au point de n'être parfois plus divisible qu'en parties purement matérielles, pour ainsi parler[4]. Voilà pourquoi à la quatrième et dernière limitation de la forme, ne correspond presque jamais une nouvelle limitation du rit.

[1] *Decret. pro Armenis*, Mansi, 31, 1058 B: Forma huius sacramenti sunt verba absolutionis... quae sacerdos profert, cum dicit: Ego te absolvo etc.

[2] Sess. XIV, c. 3. Docet praeterea Sancta Synodus sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse Ego te absolvo etc., quibus quidem de Ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adiunguntur, ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectantes.

[3] Forma autem (sunt) illa absolutionis verba: Ego te absolvo etc. Ce qui prouve bien que cette forme n'est pas considérée du point de vue liturgique, mais de celui de la théologie spéculative, c'est la présence du mot *etc.* Il dispense en effet de trancher la question controversée entre théologiens sur la nécessité, pour la validité du sacrement, des mots *a peccatis tuis*. Une forme liturgique, étant nécessairement destinée à l'usage pratique, ne pourrait laisser le ministre en suspens sur les mots à prononcer, surtout si la validité du sacrement en dépend.

[4] Une imposition des mains par exemple, continuée pendant la récitation de deux ou trois formules, peut bien se diviser en deux ou trois parties répondant aux formules, mais ces parties sont parfaitement homogènes et partagent le rit d'une façon toute matérielle. De même en est-il des cinq ou six onctions que prescrit le rituel pour l'extrême-onction. On peut les considérer comme une sorte d'extension d'une onction unique et commune, qui serait toujours valide et qui est licite en cas d'urgence.

Laquelle des significations précédemment définies attribuons-nous au mot *forme* dans notre présente étude? Il serait impossible de répondre à cette question avec une entière précision. Cela équivaudrait à résoudre le problème que nous nous posons comme objet principal de nos recherches.

Nous pouvons cependant déjà dire que ce n'est pas, comme bien l'on pense, dans le premier sens que nous entendrons le mot. Notre peine serait bien inutile; il suffirait de renvoyer le lecteur à quelque recueil de textes d'ordinations.

Ce n'est pas non plus le dernier sens que nous avons en vue. Et ceci mérite davantage d'être noté. Car c'est à déterminer cette sorte de forme que les théologiens ont coutume de s'appliquer. On pourrait s'y méprendre et croire que nous dussions en faire autant. Cependant nous n'en ferons rien. Nous abandonnons ce soin à ceux-là qui ont reçu du ciel le charisme nécessaire pour définir en ces délicates et incertaines matières. Notre tâche est plus modeste et plus sûre. Nous nous bornons à déterminer quelle est dans l'ordination grecque la forme liturgique que nous avons désignée du nom de forme liturgique sacramentelle ou rituelle. En d'autres termes, c'est au deuxième ou troisième des sens décrits ci-dessus que nous entendons le mot de forme concernant les ordinations sacerdotales grecques.

Qu'est-ce à dire? Que parmi les formules dont se compose, selon l'euchologe, l'ordination sacerdotale grecque, nous recherchons quelle est la formule ou le groupe de formules qui constitue, avec les rites correspondants, le sacrement lui-même, par opposition aux simples cérémonies, ou, si l'on préfère, quelle est la formule ou le groupe de formules qui signifie directement l'effet spécial de l'ordination sacerdotale. Mais cet effet, nous l'avons montré, peut se présenter de deux façons différentes, ou comme chose simple et réalisée tout d'un coup, ou comme chose complexe et successive. Dans le premier cas, notre formule ou groupe de formules constituera nécessairement l'unique forme du sacrement. Dans le deuxième, par contre, la forme comptera presque nécessairement un groupe de formules; parmi celles-ci une ou plusieurs seront destinées à signifier dans l'effet son élément principal et constitueront la partie principale de la forme liturgique et rituelle du sacrement. C'est

cela même que nous devrons alors comprendre par forme de l'ordination. Bref, la forme de l'ordination sacerdotale du rit grec peut être ou la forme unique du sacrement, excluant à côté d'elle toute autre forme quelconque et n'admettant que de simples formules cérémonielles. Ou bien elle peut n'être que la forme principale, laquelle demande à être complétée par d'autres formes secondaires qui la précèdent ou la suivent pour expliciter sa signification.

Par ces distinctions, à première vue un peu subtiles, nous estimons avoir prévenu une objection qu'on eût été en droit de nous opposer en disant que notre titre même impliquait une sorte de pétition de principe; qu'il n'était pas du tout démontré qu'il y eût dans les sacrements du rit grec une forme unique et simple exprimant entièrement et explicitement à elle seule tout l'effet du sacrement. Que ce préjugé ne soit pas une simple fiction, l'exposé des opinions que nous aurons à rencontrer le montrera amplement.

Il est un autre point sur lequel il nous faut nous dégager de notre mieux de nos préjugés occidentaux. Ne nous attendons pas à trouver comme forme de l'ordination grecque, quelle qu'elle soit, une formule semblable à la plupart de nos formules latines. La théologie scolastique occidentale, née de l'étude du droit canonique, éduquée par la philosophie péripatéticienne, guidée cependant par le souci des nécessités pratiques, inspirée enfin par le goût de la sobriété et de la netteté, a conduit la liturgie occidentale, et surtout la romaine, à se pourvoir de formules généralement indicatives, courtes et concises, explicites, directes, nommant choses et gens; tandis que les orientaux, conformément à leur génie et par fidélité aux traditions, ont continué de préférer les formules déprécatives, plus longues et plus diffuses, emphatiques, mystiques, impersonnelles et abstraites autant que faire se peut. C'est parmi des formules de ce genre qu'il nous faudra trouver la forme de l'ordination.

Mais pourquoi, nous demandera-t-on, sûrement, au souvenir d'une question célèbre, pourquoi faire porter votre recherche sur la forme et non pas sur le rit, sur la matière prochaine des ordinations? Le rit est l'élément principal; la forme n'en est que l'accompagnement. Le problème principal est celui de la matière prochaine, c'est-à dire du rit; dès qu'il est résolu, la question de

la forme tombe d'elle-même. Que le rit puisse être *ex parte rei* la chose principale, nous le voulons bien; mais quand il s'agit *in ordine intentionis* de connaître la constitution d'un sacrement, c'est évidemment le contraire qui est vrai; c'est la forme qui nous interprète le rit. C'est elle surtout qu'il s'agit de connaître. D'ailleurs il n'est pas exact que par le rit nous arrivions toujours à définir la forme. Ce que nous avons exposé plus haut nous montre que la limitation progressive du rit ne nous mènerait généralement pas assez loin pour l'atteindre. Telle est précisément la difficulté que nous eussions rencontrée dans l'ordination sacerdotale du rit grec.

Nous tenons en effet pour démontré à l'évidence que le rit essentiel de cette ordination ou du moins l'élément principal de celui-ci, ne peut consister en autre chose que dans l'imposition de la main. C'est donc à cet indice que nous aurions dû reconnaître la forme. Mais il se fait, nous le verrons, que les formules qui se disputent dans l'ordination grecque la dignité de forme sacramentelle unique ou du moins principale, s'accompagnent toutes d'une imposition de main faite de façon identique. Ce rit ne pouvait donc pas nous servir de critère; force eût été de recourir aux formules elles-mêmes. Autant valait commencer par là. Si donc notre recherche porte sur la forme, le lecteur voit pourtant comment elle fait progresser également le problème de la matière prochaine du sacrement. On a bien démontré jusqu'ici que, dans l'ordination grecque, il ne pouvait pas être question, comme matière prochaine unique ou principale, ni d'une tradition des instruments, ni d'une imposition des vêtements sacrés, mais seulement d'une imposition de main. Mais parmi les trois impositions de main qui se font dans l'ordination, laquelle est cette matière prochaine? Ceci n'a pas encore été assez nettement établi. La réponse se trouve dans la solution de notre problème, comme nous venons de le faire voir.

On pourrait nous demander avec plus de raison pourquoi nous nous en tenons à la seule ordination sacerdotale et pourquoi au seul rit grec. Le problème en effet se pose pour chacune des ordinations majeures grecques et pour toutes les ordinations majeures[1]

[1] Pour nous conformer à la division adoptée par l'euchologe byzantin, nous ne comptons ici comme ordres majeurs que les ordinations des diacres et des prêtres et la consécration épiscopale.

des autres rites orientaux. Une ressemblance remarquable unit non seulement les différentes ordinations majeures d'un même rit mais aussi ces ordinations et celles qui appartiennent aux autres rites. Partout même plan, mêmes rites principaux, même structure des formules, mêmes concepts, mêmes images, voire mêmes mots. Il n'y a de différence que dans l'une ou l'autre cérémonie complémentaire requise pour la majesté de la consécration épiscopale et dans certains éléments qui doivent de toute nécessité changer avec les différents ordres conférés, tels les noms et les titres, les fonctions à exercer, les insignes et les vêtements liturgiques, les pouvoirs concédés, les allusions à l'histoire sainte et à celle de l'Eglise.

N'est-il pas arbitraire dès lors de limiter à une de ces ordinations la solution d'un problème qui les intéresse nécessairement toutes? Il est très vrai, la ressemblance est frappante et ne semble pouvoir s'expliquer que par la communauté d'origines. Aussi bien sera-ce notre méthode la plus habituelle de recourir à la comparaison entre toutes ces ordinations pour définir la composition, le sens, l'efficacité des rites et des formules de notre ordination grecque et ménager ainsi la solution du problème que nous nous sommes proposé de résoudre. Mais alors, de nouveau, pourquoi avoir borné notre étude à une seule ordination? Et d'abord, quant au choix fait d'une seule ordination parmi les trois ordinations majeures du rit grec, nous avouons qu'il fut exclusivement motivé par le désir de dégager le plus possible notre démonstration. Autant d'ailleurs en ont fait la plupart des auteurs qui avant nous se sont occupés de la même question, résolvant le problème, tantôt par rapport à l'ordination des diacres ou des prêtres, tantôt par rapport à la consécration épiscopale. Nous avons préféré l'ordination sacerdotale, parce que la prêtrise est comme le centre de la cléricature. N'est-ce pas ce qu'insinue la liturgie grecque elle-même, qui donne à tout le sacrement de l'ordre le nom de ἱερωσύνη, ce que le texte slave traduit par священство. Car si, par leur étymologie, ces mots ont un sens un peu plus large, dans le langage des livres liturgiques, ils signifient spécialement la prêtrise.

Pour ce qui est de la préférence donnée au rit grec, il en va un peu autrement, puisqu'elle était commandée par des raisons

plus impérieuses. En effet, pour frappante que soit la ressemblance entre le rit grec et les autres rites orientaux, elle n'est pourtant pas complète de tous points. Les différences ne se limitent pas seulement à des cérémonies et à des prières complémentaires ou à ces éléments plus matériels que formels, qui changent forcément, disions-nous, avec les ordres conférés. Les ordinations grecques comportent un double élément à la fois formel et essentiel, qui leur est propre et constitue d'autre part, dans le problème de la forme, une donnée de première importance, au point que sans elle ce problème subsiste à peine. Bref le problème de la forme, tel que nous l'avons formulé, ne se pose vraiment que pour les ordinations grecques. Faut-il s'étonner dès lors que sur elles seules aient porté les controverses surgies à différentes époques touchant la forme des ordinations et qu'à leur seul sujet soit intervenue l'autorité de l'Eglise? Ce n'est donc pas sans motifs que nous avons limité notre recherche à l'ordination sacerdotale du rit grec, comme l'annonce notre titre.

D'ailleurs cette limitation ne nous empêchera pas, dans la mesure où pour elles le problème se pose, d'étendre aux autres ordinations la conclusion de notre étude. Pour ce qui concerne les ordinations orientales, il serait plus vrai de dire qu'elles nous offrent cette solution toute faite et que c'est précisément grâce à celle-ci que nous pouvons résoudre pleinement, plus pleinement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, la question de la forme des ordinations grecques.

Le lecteur nous pardonnera cette longue entrée en matière. Nous avons fort l'habitude, nous occidentaux, en étudiant les documents de la liturgie grecque et orientale, de les déformer dûment au préalable, en voulant les ramener à toute force au modèle de nos institutions. C'est pour nous garantir nous-même et nos lecteurs contre ce vice de méthode que nous avons donné pareil développement à cette introduction.

* * *

Malgré l'impression produite sur le spectateur occidental mal familiarisé avec la liturgie grecque, les ordinations sacerdotales

sont, dans ce rit, d'une simplicité extrême. Les voici sommairement décrites d'après l'euchologe de l'Eglise de Constantinople [1].

[1] Nous croyons le moment opportun pour donner au lecteur peu au fait des conditions actuelles des églises d'Orient un très sommaire aperçu de la division de ces églises et des rites dont elles font usage.

La nomenclature officielle distingue quatre rites: arménien, copte, grec et syrien. A notre point de vue, on peut aujourd'hui compter six rites plus ou moins distincts: le rit grec, le rit arménien, le rit syrien, le rit chaldéen, le rit maronite, le rit copte.

Le rit grec s'appelle aussi, et plus correctement, rit byzantin. Nous avons cependant continué d'employer le nom traditionnel. Ce rit se célèbre en grec ecclésiastique ancien dans l'église œcuménique de Constantinople et dans l'église synodale de Grèce; en arabe, dans les églises melchites d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie; en paléoslave ou slavon, dans les églises russe, serbe et bulgare; en roumain et en géorgien, dans les églises roumaine et géorgienne.

Toutes ces églises, nominalement soumises à celle de Constantinople, sont pratiquement autonomes et s'appellent pour cette raison *autocéphales*.

Ce même rit est encore employé, et dans les mêmes langues, par toutes les églises uniates qui correspondent à ces différentes églises nationales. Le groupe de très loin le plus imposant est celui des Ruthènes de Galicie, de Hongrie et d'Amérique.

Le rit arménien, célébré en arménien classique, est commun à toutes les églises arméniennes séparées et unies. Le rit syrien, appelé encore antiochien ou syrien occidental, a pour langue principale le syriaque occidental et se trouve en usage dans les deux patriarchats d'Antioche, le schismatique et le catholique. Le rit chaldéen porte aussi le nom de rit syrien oriental parce qu'il était le rit propre des Syriens restés fidèles au Nestorianisme et qui, pour ce motif, durent se réfugier en Perse. Pour la même raison, il est souvent nommé le rit nestorien. Mais cette appellation est aujourd'hui peu exacte. Le rit chaldéen appartient présentement aux chrétiens de la Mésopotamie, lesquels sont divisés entre les deux patriarchats, l'un catholique, l'autre schismatique, de Babylone et de Kotchanès. La langue de ce rit est le syriaque oriental, qui diffère de l'occidental surtout par la prononciation et l'écriture. Au rit chaldéen se rattachent également les schismatiques et les catholiques du Malabar.

Le rit maronite se célèbre en syriaque comme le syrien occidental, auquel il ressemble d'ailleurs beaucoup. Tous les Maronites sont catholiques.

Le rit copte est connu aussi sous le nom de rit alexandrin, qui lui vient de son origine. C'est aujourd'hui le rit de toutes les églises séparées ou catholiques d'Egypte et d'Abyssinie. La langue liturgique est, dans ces deux pays, l'ancienne langue nationale, aujourd'hui langue morte, c'est à dire le copte ou le ghéez.

Après le chant du Kheroubicon [1] le futur prêtre (ὁ μέλλων χειροτονεῖσθαι Πρεσβύτερος) vient se mettre à la place réservée spécialement au diacre durant les fonctions de la liturgie, c'est-à-dire sur la *soléa* (ὁ σωλέας ou ἡ σολέα) petite plate-forme de la hauteur d'une marche et souvent arrondie, qui se trouve devant la porte principale de l'iconostase et prolonge le niveau du sanctuaire. Deux diacres sortant de celui-ci viennent prendre l'ordinand [2] et le font avancer jusque sur le seuil de la porte où ils le laissent. Deux prêtres l'y accueillent, l'introduisent dans le sanctuaire, et lui font faire trois fois le tour de l'autel, en chantant « Martyrs saints qui avez noblement combattu et fûtes couronnés, intercédez auprès du Seigneur pour qu'il prenne nos âmes en pitié ».

L'ordinand s'approche alors de l'évêque qui est assis sur le degré supérieur de l'autel, vers l'extrémité droite de celui-ci et lui tournant le dos. L'évêque lui ayant marqué trois fois la tête d'un signe de croix, l'ordinand s'agenouille devant l'autel, à peu près

Les liturgies nationales syriaque d'Antioche et copte d'Alexandrie ont survécu à des rites identiques célébrés en grec. Ceux-ci constituaient la liturgie propre des colons byzantins restés fidèles à l'orthodoxie, patronnés par l'empereur, et désignés pour ce motif par le sobriquet d'impérialistes (melkites). Vers le XIIme ou XIIIme siècle ces rites melkites firent place au rit byzantin.

Le livre liturgique grec qui contient les ordinations, s'appelle *euchologe*, terme qui signifie à peu près la même chose que le mot *benedictionale* des latins. L'euchologe répond assez bien à notre rituel, mais complété de certaines parties du pontifical et du missel. Nous nous sommes servi d'une édition publiée à Venise en 1865.

Dans la rédaction de cette note, nous avons suivi l'excellent ouvrage du R. P. R. Janin, *Les Eglises orientales et les Rites orientaux*. Paris, 1922.

[1] Le kheroubicon est l'hymne qui se chante durant la « grande entrée » c'est-à-dire durant la procession dans laquelle le pain et le vin à consacrer sont apportés solennellement de la table où ils ont été préparés au début de la messe, et sont déposés sur l'autel. Cette cérémonie a lieu au commencement de la messe des fidèles. Ceci fixe le moment réservé à l'ordination sacerdotale au cours de la liturgie.

[2] Nous nous servirons désormais de ce mot pour désigner le candidat à l'ordre sacerdotal, sans marquer si l'ordination est commencée ou non, terminée ou non. Il nous paraît que c'est le mot qui fait le mieux abstraction de l'état d'achèvement. Si parfois nous employons le mot candidat, ce sera dans le même sens.

en son milieu, et y appuie le front. Le diacre alors réclame à haute voix l'attention de l'assistance: « Soyons attentifs! » et aussitôt l'évêque, debout, la main droite étendue sur la tête de l'ordinand, fait à haute et intelligible voix la proclamation suivante:

Ἡ θεία χάρις, ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα, καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προχειρίζεται (τόν δεῖνα) τὸν εὐλαβέστατον Διάκονον εἰς Πρεσβύτερον. Εὐξώμεθα οὖν ὑπὲρ αὐτοῦ, ἵνα ἔλθῃ ἐπ'αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος.

« La grâce divine qui toujours remédie à nos infirmités et supplée à nos insuffisances, désigne pour la prêtrise le diacre très pieux (un tel). Prions donc pour lui, afin que vienne sur lui la grâce de l'Esprit très saint ».

L'assistance répond à cette invitation en chantant trois fois Κύριε ἐλέησον. L'évêque trace de nouveau trois signes de croix sur la tête de l'ordinand. Puis tenant sur elle la main droite étendue, il attend que le diacre ait proclamé l'invitation: « Prions le Seigneur », et récite aussitôt à voix basse cette prière:

Ὁ Θεός, ὁ ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος, ὁ πάσης κτίσεως πρεσβύτατος ὑπάρχων, ὁ τῇ προσηγορίᾳ τοῦ Πρεσβυτέρου τιμήσας τοὺς ἐν τῷ βαθμῷ τούτῳ ἀξιωθέντας ἱερουργεῖν τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας· αὐτός, Δέσποτα τῶν ἁπάντων, καὶ τοῦτον, ὃν εὐδόκησας προχειρισθῆναι παρ'ἐμοῦ, ἐν ἀμέμπτῳ πολιτείᾳ καὶ ἀκλινεῖ τῇ πίστει, εὐδόκησον ὑποδέξασθαι τὴν μεγάλην ταύτην χάριν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, καὶ τέλειον ἀνάδειξον δοῦλόν σου, ἐν πᾶσιν εὐαρεστοῦντά σοι, καὶ ἀξίως πολιτευόμενον τῆς δωρηθείσης αὐτῷ, ὑπὸ τῆς σῆς προγνωστικῆς δυνάμεως, μεγάλης ταύτης Ἱερατικῆς τιμῆς. Ὅτι σὸν τὸ κράτος, καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία, καὶ ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα τοῦ Πατρός, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

« Dieu, qui êtes sans commencement ni fin, qui fûtes avant toute créature, qui avez honoré du nom de prêtre ceux qui appartenant à ce degré ont été jugés dignes de prêcher la parole de votre vérité: Vous-même, Seigneur de toutes choses, accordez à celui-ci également, que vous avez bien voulu me permettre de promouvoir, de recevoir cette grande grâce de votre Esprit-Saint. Faites de lui votre serviteur accompli, qui vous complaise en toutes choses

et mène une vie digne de cette sublime dignité que lui confère votre prévoyante toute-puissance. Car à vous appartient la majesté, à vous l'empire et la puissance et la gloire, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, maintenant et toujours et pour tous les siècles ».

On répond « Ainsi-soit-il », et le *protopapas* (archiprêtre) à voix modérée commence les litanies: « En paix invoquons le Seigneur ».

Deux de ces invocations sont pour l'ordinand lui-même:

Ὑπὲρ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ (τοῦ δεῖνος), τοῦ νυνὶ προχειριζομένου Πρεσβυτέρου, καὶ τῆς σωτηρίας αὐτοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

« Pour le serviteur de Dieu (un tel) que présentement on élève au sacerdoce, ainsi que pour son salut, prions le Seigneur ».

Ὅπως ὁ φιλάνθρωπος Θεὸς ἡμῶν ἄσπιλον καὶ ἀμώμητον αὐτῷ τὴν Ἱερωσύνην χαρίσηται, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

« Afin que notre Dieu, le Dieu de clémence, lui accorde la grâce de conserver sans tache et sans reproche son ministère sacerdotal ».

Durant la récitation de cette litanie, le pontife, tenant toujours la main sur la tête de l'ordinand, prie ainsi:

Ὁ Θεὸς, ὁ μέγας ἐν δύναμει καὶ ἀνεξιχνίαστος ἐν συνέσει, ὁ θαυμαστὸς ἐν βουλαῖς, ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων· αὐτὸς, Κύριε, καὶ τοῦτον, ὃν εὐδόκησας τὸν τοῦ Πρεσβυτέρου ὑπεισελθεῖν βαθμὸν, πλήρωσον τῆς τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος δωρεαῖς· ἵνα γένηται ἄξιος παρεστάναι ἀμέμπτως τῷ Θυσιαστηρίῳ σου, κηρύσσειν τὸ Εὐαγγέλιον τῆς Βασιλείας σου, ἱερουργεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας σου, προσφέρειν σοι δῶρα καὶ θυσίας πνευματικὰς, ἀνακαινίζειν τὸν Λαόν σου, διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας· ὅπως καὶ αὐτὸς, ὑπαντήσας ἐν τῇ δευτέρᾳ ἐπιδημίᾳ τοῦ μεγάλου Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, δέξηται τὸν μισθὸν τῆς ἀγαθῆς οἰκονομίας τοῦ οἰκείου Τάγματος, ἐν τῷ πλήθει τῆς ἀγαθότητός σου. Ὅτι ηὐλόγηται, καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα σου, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

« Dieu grand par votre puissance, insondable dans votre sagesse, Dieu admirable dans vos conseils sur les enfants des hommes: vous-même, Seigneur, remplissez celui-ci aussi du don de votre Esprit-Saint; lui à qui vous avez permis de monter au rang du

sacerdoce, afin qu'il mérite de se tenir sans reproche à votre saint autel, d'annoncer l'évangile de votre règne, d'administrer la parole de votre vérité, de vous offrir les dons et les sacrifices spirituels, de rénover votre peuple par la régénération du baptême. Afin que lui aussi lorsqu'il se présentera dans la deuxième venue de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ, votre Fils unique, il reçoive par l'abondance de votre charité la récompense méritée par la bonne administration de sa charge. Car béni et glorifié est votre nom très honorable et magnifique, le nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans tous les siècles des siècles ».

On répond « Ainsi-soit-il ». Alors l'évêque, après avoir relevé l'ordinand, saisit l'extrémité antérieure de l'orarion (l'équivalent de l'étole) pendue sur l'épaule droite de celui-ci, et faisant passer l'autre par dessus l'épaule gauche, il les croise toutes deux sur la poitrine, en disant à haute voix: Ἄξιος, « Il est digne! ». Le chœur acclame trois fois: Ἄξιος, ἄξιος, ἄξιος. Puis, revêtant l'ordinand du phélonion (qui est notre chasuble romaine mais de forme beaucoup plus archaïque) il répète Κύριε ἐλέησον et le chœur répond comme la première fois. L'ordinand donne alors le baiser de paix aux pontifes et aux prêtres présents à l'autel et se rend à sa place parmi eux [1]. Après la consécration, au moment où vont se réciter les

[1] Les grecs ont maintenu très fidèlement l'usage primitif et très *ecclésiastique* de la concélébration, usage si ecclésiastique qu'à bon nombre d'occidentaux, il n'y a plus moyen d'en faire saisir la signification et la beauté. La concélébration est la célébration d'une même messe par un évêque et plusieurs prêtres réunis. Le rit romain n'a conservé de cet usage que la messe célébrée en commun par l'évêque et les ordinands dans la cérémonie de l'ordination sacerdotale. Mais de cette concélébration il paraît peu. Elle est d'ailleurs fortement gênée par la disposition du chœur et de l'autel dans les églises latines. L'autel grec, au contraire, ayant conservé la forme antique d'une table, libre par ses quatre côtés et entourée par la marche, se prête parfaitement à la chose. Les concélébrants se rangent tout autour de lui, à la droite et à la gauche de l'évêque. C'est pendant une concélébration de ce genre que se fait l'ordination sacerdotale. Sitôt qu'il a revêtu les vêtements sacrés propres à son degré, l'ordinand va se placer à son rang autour de la table d'autel, c'est-à-dire qu'il se trouve le dernier des prêtres rangés à la droite de l'évêque.

mots ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσι, l'ordonné (ὁ χειροτονηθείς) s'approche de l'évêque, qui lui met dans la main un morceau du pain consacré en disant : « Reçois ce dépôt et garde-le jusqu'à la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il te le redemandera ». Celui-ci, après avoir reçu le morceau de pain, baise la main du pontife et retourne à sa place. Là, appuyant sur l'autel ses deux mains croisées, il dit à part lui : « Seigneur, ayez pitié de moi » et récite à voix basse le psaume « Miserere ». Quand les célébrants sont arrivés à la proclamation de la formule : « Les choses saintes aux saints », qui est une invitation à la communion, l'ordonné rapporte au pontife le morceau de pain consacré qu'il lui a confié et, avant tous les autres, reçoit de sa main la communion. C'est encore lui qui récite la prière d'action de grâces au pupitre (ἡ ὀπισθάμβωνος εὐχή). La liturgie s'achève sans autre cérémonie digne d'observation.

Dans l'Euchologe publié à Rome en 1554 aux frais de la Propagande et dans celui de 1873, dont l'édition est due aux soins du Cardinal Mai, les rites et les prières sont exactement les mêmes. Quant aux Grecs d'Europe, aux Russes, aux Ruthènes, aux Serbes, aux Bulgares, aux Roumains, tant uniates que schismatiques, ils ont en général les mêmes rites sacramentels que l'Eglise de Constantinople, si ce n'est que la langue est différente, et pour ce qui regarde les ordinations sacerdotales en particulier, il n'y a guère de différence d'une de ces églises à l'autre. La description que nous avons empruntée à l'Euchologe de Constantinople représente bien l'usage commun.

Il nous faut cependant relever dans le rit des ordinations adapté à l'usage des églises slaves [1] et, peut-être aussi de l'église roumaine, une particularité qui pourrait avoir son importance. Dans ce rit, l'imposition de main qui accompagne la formule « La grâce divine » ne se fait pas par contact immédiat mais, avant de marquer l'ordinand du triple signe de croix, l'évêque lui étend sur la tête l'extrémité de son omophorion.

[1] Les Slaves ont divisé davantage et de manière plus pratique leurs livres liturgiques. Les rites de l'ordination sacerdotale se trouvent dans le pontifical (Чиновникъ Архіерейскаго священнослуженія). On en trouve aussi le texte avec traduction allemande et une introduction (de médiocre intérêt) dans Maltzew, *Die Sacramente des O.-K. Kirche des Morgenlandes*, t. V.

Il ne sera pas sans utilité pour la solution de notre problème de rapporter ici, dans le texte slave, les principaux passages des textes soumis à notre discussion. Il ne faut pas oublier que la liturgie slave est celle de quelque 125 millions de fidèles. Elle constitue ainsi par rapport à la liturgie byzantine une interprétation de très grande importance, quelle que soit d'ailleurs son autorité. Notons aussi que c'est elle qui a servi de document aux théologiens russes dans la solution du problème qui nous occupe, et que cette solution, nous le dirons bientôt, a été adoptée par les théologiens de presque toutes les autres églises orthodoxes de rit byzantin.

Voici le texte de la première formule :

" Божественная благодать всегда немощная врачующи, и оскудѣвающая восполняющи проручествуетъ, N.N., благоговѣйнѣйшаго діакона во пресвѵтера : помолимся убо о немъ, да пріидетъ на него благодать всесвятаго Духа ".

Благодать vient de благо bien, intérêt et de *дать donation, don, et signifie donc étymologiquement, un bienfait (au sens actif du mot) une bénédiction. Quoi qu'il en soit de son sens étymologique, le mot est devenu le terme propre employé par les théologiens russes pour désigner la grâce. Quant au mot проручествовати il n'est qu'une transcription du mot προχειρίζεσθαι, puisque рука signifie ἡ χεῖρ la main. Il n'a plus de correspondant dans la langue parlée [1].

Dans la première prière d'invocation, le passage principal est traduit comme suit :

" Самъ Владыко всѣхъ, и сего, егоже благоводилъ еси проручествоватися отъ мене, въ непорочномъ жительствѣ, и неуклонной вѣрѣ благоволи подъяти великую сію благодать Святаго Твоего Духа, и совершенна покажи раба Твоего, во всѣхъ благоугождающа Тебѣ ".

Dans la litanie, l'ordinand est dit нынѣ проручествуемый пресвитеромъ ce qui répond exactement au texte grec.

Le mot χειροτονούμενος est traduit par хиротонисуемый (part. prés. passif) mais, tandis que les rubriques de l'euchologe n'em-

[1] Пророчествуетъ du texte de Maltzew, p. 336 est sans doute une faute d'impression, bien qu'elle se trouve également p. 323 dans l'ordination du diacre.

ploient cette désignation qu'une fois, tout au début de la cérémonie, et ne désignent dans la suite l'ordinand que par un pronom, les rubriques russes l'emploient plusieurs fois jusqu'à la fin de la deuxième oraison d'invocation. Sitôt après celle-ci, c'est-à-dire même avant l'imposition de l'orarion et du phélonion, l'ordinand est appelé хиротонисанный (part. passé passif) et conserve désormais cette appellation. Elle répond au grec χειροτονηθείς. Mais dans la rubrique grecque cette désignation se rencontre pour la première fois à l'occasion de la tradition du morceau de pain.

Dans la deuxième prière d'invocation, l'épiclèse est traduite ainsi :

" Самъ Господи и сего, егоже благоволилъ еси на пресвутерскій возвести степень, исполни Святаго Твоего Духа дара „.

Les quelques divergences que l'on pourrait signaler encore n'ont absolument aucune importance à notre point de vue.

Dans le rituel ruthène publié à Léopol en 1873, par l'Institut stavropigiaque, sous le titre de Еvхологіонъ или Требникъ, le texte des formules et des rubriques est notablement différent de celui des rituels russes. La fin de la cérémonie a même subi des transformations profondes.

Remarquons principalement que le mot προχειρίζεσθαι n'est plus simplement transcrit mais traduit, et cela par le mot поставляетъ de поставляти, поставити, verbe qui signifie mettre, poser ériger, ordonner. Cependant la distinction des temps notée dans l'Euchologe grec est fidèlement conservée : поставляемый, dans la litanie; поставитися, dans la première oraison d'invocation. La rubrique qui précède la formule Божественная благодать, prescrit à l'évêque ordinant de se tenir debout et sans mitre. Après le triple Господи помилуй par lequel le chœur répond à cette même formule, l'évêque doit dire : « Au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. Ainsi-soit-il », en bénissant l'ordinand de trois signes de croix. Mais ce qu'il importe le plus de remarquer, ce sont les appellations données à l'ordinand dans les rubriques.

Dans celle qui suit immédiatement la bénédiction que nous venons de dire, l'ordinand est appelé новопоставляемый пресвутеръ « le prêtre qu'on ordonne nouvellement », tandis que dans la rubrique placée après la récitation de la première oraison d'épi-

clèse, il est désigné par le participe passé de ce même verbe, новопоставленный. Cette dernière appellation lui est conservée jusqu'à la fin de la cérémonie. Les autres transformations, toutes considérables qu'elles sont, n'intéressent pas directement notre problème.

Quant aux autres églises orientales catholiques ou séparées, elles ont des rites d'ordination sans doute étroitement apparentés, comme nous le disions, avec ceux de la liturgie byzantine, mais néanmoins distincts de ceux-ci et généralement bien plus anciens qu'eux. Nous aurons si souvent à parler de l'ordination sacerdotale dans ces rites et à lui comparer notre ordination grecque, que nous ne croyons pas pouvoir nous dispenser d'en donner un aperçu. Cette comparaison de l'ordination sacerdotale grecque avec les ordinations orientales a été jusqu'ici ou totalement négligée ou seulement ébauchée. C'est elle pourtant qui doit nous permettre de résoudre la question plus à fond et, peut-être, définitivement.

Dans la liturgie copte, une des plus anciennes et des mieux conservées, voici comment les choses ont lieu [1]. L'ordinand, revêtu des insignes du diacre et arrivé en face de l'autel, se met à genoux devant l'évêque qui doit l'ordonner. Après de longues prières préparatoires, l'évêque bénit l'encens et récite l'oraison dite « de l'action de grâces ». Puis commence l'ordination proprement dite, par la proclamation d'une formule très semblable à la formule grecque que nous connaissons déjà : « La grâce divine qui remédie à nos défauts... soit sur N. etc. ». Seulement ici la proclamation n'est pas faite par l'évêque ordinant mais par l'archidiacre. Comme dans le rit grec, le peuple répond par un triple « Kyrie eleison ». Alors l'évêque, tourné vers l'autel, récite une première prière en faveur de l'ordinand : « Oui, Seigneur, rendez-les dignes de la vocation au sacerdoce etc. ». Suit un nouveau chant du « Kyrie eleison », après lequel l'évêque se retourne vers l'ordinand et, lui mettant la main sur la tête, récite une longue et solennelle oraison, coupée en deux parties égales par une proclamation du diacre invitant à la prière « Proseuxaste ». « Seigneur et maître, Dieu tout-puissant, dit l'évêque, regardez votre serviteur N., qui est promu au sacerdoce conformément au suffrage et au jugement de ceux qui l'ont présenté

[1] Dz. II, 11-16.

devant cette assemblée etc. ». « Oui, Seigneur, exaucez-nous, nous vous en prions, et gardez-nous nous-mêmes ainsi que votre serviteur etc. ».

Puis, tourné de nouveau vers l'autel, il récite une autre prière encore en faveur de l'ordinand : « Seigneur jetez votre regard sur nous et sur votre ministre... Envoyez votre grâce sur votre serviteur N., afin qu'il devienne digne par votre aide de consommer son diaconat etc. ». Du rit qui a lieu ensuite, l'acclamation Ἄξιος des Grecs n'est peut-être qu'un vestige. L'évêque, face à l'ordinand, lui trace le signe de la croix sur le front en disant: « Nous t'appelons dans l'Eglise sainte de Dieu. Ainsi-soit-il », et le diacre lui ayant comme suggéré les noms: « N. prêtre à l'église catholique dans la ville chrétienne de N. », il reprend sa première formule en la complétant: « Nous t'appelons, toi, N., comme prêtre à l'autel dont le nom vient d'être proclamé, au milieu des orthodoxes. Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi-soit-il ». Ce disant, il lui marque le front de trois autres signes de croix. Vient alors l'imposition de l'étole avec récitation d'une formule: « Gloire et honneur à la très sainte Trinité etc. ». Enfin l'évêque, se retournant vers l'autel, récite une prière d'action de grâces. La suite de la cérémonie comprend encore le baiser de paix et la communion et s'achève par un rit qui semble un emprunt, car il n'est qu'une répétition. L'évêque impose encore trois fois la main à l'ordinand et l'assistance acclame celui-ci.

D'après le rit syrien occidental [1] l'ordinand, s'étant présenté devant l'autel, reçoit la tonsure et entend une dernière instruction. Après quoi l'évêque, s'avançant vers lui, le prend par la main en lui disant: « L'Esprit-Saint t'appelle, etc. » et le conduit vers l'autel. L'ordinand tombe à genoux, et une longue série de prières, de chants et de lectures se déroule, analogue à celle du rit alexandrin, n'ayant pas de rapports bien étroits avec l'ordination. Celle-ci commence par la proclamation de l'archidiacre : « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui remédie à nos défauts... appelle et offre [pour le faire passer] de l'ordre des diacres à celui des prêtres N., comme prêtre à l'autel de l'église N. N., aux risques de

[1] Dz. II, 72-73; 87-91.

ceux qui le présentent. Prions donc tous afin que descende sur lui la grâce et l'infusion (illapsus, chute, descente) de l'Esprit-Saint ». C'est la formule connue. Ici se place un rit que l'on peut trouver un peu théâtral, mais qui ne manque pas cependant de puissance et de grandeur. Il est propre aux liturgies syriaques occidentales. Nous le retrouverons chez les Maronites. L'évêque, tourné vers l'autel, place les mains sur les espèces consacrées, étend les bras, fait le geste de recueillir quelque chose, ferme les mains, prend un peu du vin consacré dans le creux de la main et après avoir répété ce geste trois fois, il se retourne vers l'ordinand, lui met les mains sur la tête, les élève, les abaisse lentement en les faisant trembler. Après quoi, posant la main droite sur la tête de l'ordinand, il meut la gauche en cercle autour de celle-ci en disant la prière suivante: « Dieu qui édifiez votre Eglise... par ceux qui dans toutes les générations sont ordonnés pour la régir, jetez les yeux sur votre serviteur et envoyez sur lui la grâce de votre Esprit-Saint; remplissez-le de foi, de charité, de vertu et de sainteté etc. ». S'étant alors un instant retourné vers l'autel pour la conclusion de l'oraison précédente, il revient à l'ordinand, lui pose la main droite sur la tête, lui trace un signe de croix entre les yeux et dit seulement: « Est ordonné dans l'Eglise sainte de Dieu »; puis, l'archidiacre ayant suggéré les noms à peu près comme chez les Coptes, il continue: « N., comme prêtre à l'autel saint de la cité orthodoxe qui vient d'être nommée. Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi-soit-il ». En prononçant ces derniers mots, il signe trois fois l'ordinand. La prière d'action de grâces récitée, l'évêque impose l'orarion ou étole et les autres vêtements sacerdotaux, en répétant à chaque fois une formule très semblable à celle des Coptes. Puis on remet à l'ordinand l'encensoir, dans lequel il met l'encens, avec la prière accoutumée. Le nouvel ordonné donne le baiser de paix et communie de la main de l'évêque.

L'ordination chaldéenne [1] est également une des mieux conservées; elle est fort simple. Après avoir reçu la tonsure, l'ordinand revêt les insignes du diaconat; puis vient, comme chez les Coptes et les Syriens occidentaux, une longue série de prières et de lectures

[1] Dz. II, 233-236.

entrecoupées de chants. Après cela l'évêque, s'approchant de l'ordinand, lui enjoint de s'agenouiller et de se couvrir les yeux de ses mains, et lui dit à voix basse: « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui en tout temps supplée à nos défauts, avec le bon plaisir de Dieu le Fils et par la vertu de l'Esprit-Saint, soit avec nous en tout moment et achève par nos mains ce ministère redoutable et sublime, pour la rédemption de notre vie ». L'évêque se signe et tandis que le diacre commence une prière litanique en faveur de l'ordinand, il impose la main sur la tête de celui-ci et dit: « Notre Dieu plein de bonté et notre roi plein de miséricorde... voici que nous présentons devant vous ce serviteur qui est vôtre, pour qu'il soit prêtre dans votre Eglise sainte et nous prions tous pour lui, afin que descende sur lui la grâce du Saint-Esprit, qu'elle consomme sa préparation à l'œuvre du ministère sacerdotal, pour lequel il est ici présenté ». Il trace alors un signe de croix sur la tête de l'ordinand et, étendant de nouveau la main sur celle-ci, il continue: « Seigneur Dieu fort et puissant... qui avez choisi votre Eglise sainte et avez établi en elle les prophètes, les apôtres... les prêtres pour l'œuvre du ministère et l'édification des fidèles, Vous donc, Dieu grand, Dieu des vertus... jetez aussi votre regard sur votre serviteur que voici et élisez-le d'une élection sainte, par l'habitation du Saint-Esprit... Elisez-le au sacerdoce, etc. ». Puis, l'ayant marqué de nouveau du signe de la croix, il lui ordonne de se relever. On le revêt alors du pallium et de l'étole. Ensuite on lui donne l'évangile en mains et du pouce, l'évêque lui trace le signe de la croix sur le front en disant: « Il est séparé, il est sanctifié (Segregatus est, sanctificatus est) au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ». Le pontife retourne enfin à l'autel et l'on se donne le baiser de paix comme dans les autres ordinations.

Nous ne décrirons les ordinations sacerdotales ni des Maronites ni des Arméniens. Dans leurs parties principales, elles ressemblent en effet beaucoup à celles que nous venons de décrire. Les autres parties n'ont pas d'intérêt du point de vue qui nous occupe dans ce travail, étant presque toutes composées d'emprunts faits à d'autres liturgies orientales ou occidentales. De plus ces ordinations ont le grand désavantage d'être extrêmement longues;

non seulement parce qu'elles cumulent emprunts et parties originales mais parce qu'elles se complaisent dans les répétitions d'un même rit. Ainsi l'ordination arménienne [1] semble contenir deux fois le groupe formé par la proclamation initiale et les oraisons avec imposition qui suivent. Bien plus dans le deuxième de ces groupes, la double oraison avec imposition de main est répétée. L'ordination maronite [2], de beaucoup la plus longue, reproduit quatre fois le rit de la captation et de la transfusion de la vertu divine que nous avons décrite dans la liturgie syriaque. Cependant il faut noter que dans le rit maronite la formule « La grâce divine » se dit par l'évêque et cela avec imposition de main [3]. Ceci est confirmé par les décrets du Concile du Liban tenu en 1736 sous la présidence de J. Simon Assémani et approuvé solennellement par le Saint-Siège [4]. Telles sont, décrites sommairement, les cérémonies des ordinations dans les différents rites orientaux. L'idée générale que nous avons donnée de ces rites, prouvera au lecteur combien est légitime la comparaison entre eux et le rit grec pour résoudre un problème qui ne concerne à la rigueur que le dernier. En outre, cette description lui permettra de replacer dans leur contexte les textes que nous aurons plusieurs fois à citer.

Toute formule qui serait la forme unique ou seulement principale du sacrement doit être accompagnée, nous l'avons dit, d'une imposition des mains. Or il n'y a que trois formules dans le rit de l'ordination grecque qui satisfassent à cette condition, à savoir

[1] Dz. II, 307-309. [2] Dz. II, 152-154. [3] Dz. II, 151.

[4] MANSI, t. 38, col. 1 ss. Le décret en question se trouve: Part. prima, cap. XIV, n. 5 et n. 42. Il n'y est pas dit quelle est *in specie* la forme de l'ordination sacerdotale. Mais parmi toutes les formules et prières énumérées, il n'y a que la formule « La grâce divine » et la première des oraisons d'invocation qui soient données presque *in extenso*. Le texte de la formule « La grâce divine » n'est pas celui qui se lit chez Denzinger mais une rédaction abrégée qui ressemble davantage à la formule grecque. Il nous paraît reconnaître dans les décrets du Concile du Mont Liban les tendances qui se manifestèrent à Zamost en 1720. Nous parlerons plus loin de ce dernier Concile. Nous aurons alors l'occasion de montrer le lien qui unit les deux synodes et de raconter dans quelle mesure exacte ils furent tous deux approuvés et confirmés à Rome.

la formule Ἡ θεία χάρις et les deux oraisons Ὁ Θεὸς, ὁ ἄναρχος et Ὁ Θεὸς, ὁ μέγας. C'est donc entre ces trois formules qu'il nous reste à choisir.

Petit problème d'érudition, dira-t on, sans autre utilité que d'avoir occupé pendant quelques jours celui qui s'est imposé très gratuitement la tâche de le résoudre. Ce n'est pas tout, pensons-nous. Le problème a une plus grande portée. Il se pourrait tout d'abord que l'Eglise eût engagé son autorité dans la solution de la question. Il y aurait à dire dans quelle mesure elle a entendu le faire et montrer la justesse de sa décision. De plus, il est évident que ces trois formules ont des caractères fort différents. La première seule est indicative, les deux autres sont des prières. Or on sait quelle importance avait autrefois aux yeux des théologiens cette distinction. Une formule déprécative eût été pour le plus grand nombre nécessairement invalide. Encore aujourd'hui toute méfiance à l'égard des formules déprécatives n'est pas dissipée, il s'en faut. D'ailleurs abstraction faite de cette différence entre formule indicative et formule déprécative, nos trois formules diffèrent encore grandement par leur contenu même, si bien que pour chacune d'elles prise pour forme sacramentelle, l'ordination se présenterait sous un aspect particulier. Il sera aisé de nous en persuader. Il y a plus encore. Nous avons laissé prévoir que la solution pouvait nous amener à trouver ou bien une forme unique et simple, ou bien une forme complexe, composée d'une forme principale et de formes secondaires. Or il est évident qu'ici encore, le choix entre ces deux possibilités n'est pas tout à fait indifférent pour le plein achèvement de la théorie sacramentaire. C'est pour avoir trop négligé l'étude des sacrements dans leur administration pratique et réelle en Occident et plus encore en Orient, que nous avons restreint à l'excès les concepts sur lesquels cette théorie est fondée. La question de la matière prochaine du sacrement de l'ordre, celui de la forme du sacrement de pénitence en sont d'éloquents exemples. Ils ne sont pas les seuls.

La première chose que nous ayons à faire, est de définir aussi clairement que possible par le moyen de la critique interne la signification des formules en présence.

La formule « La grâce divine » se trouve dans toutes les ordinations majeures grecques avec une composition absolument invariable. Seul le nom du degré hiérarchique que l'ordinand quitte et de celui auquel il va monter, se trouvent changés, comme il est naturel. Sont également différents les titres attribués à l'ordinand. Mais tout ceci importe peu. Ce qui mérite davantage d'être signalé, ce sont les quelques mots qui, dans la consécration épiscopale, et dans elle seulement, précèdent immédiatement notre formule:

Ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ τῶν Θεοφιλεστάτων Ἐπισκόπων, καὶ τῶν Ὁσιωτάτων Πρεσβυτέρων.

« Par l'élection et le jugement des évêques très aimés de Dieu et des prêtres très pieux »[1].

La formule se compose manifestement de deux parties bien distinctes: elle comprend, premièrement, une proclamation qui concerne l'ordination et, en second lieu, une exhortation à prier pour l'ordinand.

La comparaison avec les formules analogues des ordinations orientales nous aidera beaucoup à préciser non seulement le *sens* de notre formule, en prenant le mot sens dans sa valeur étymologique d'une direction, d'une orientation de la signification, mais à définir cette signification même qui, malgré les apparences, n'est pas si claire. Mettons donc les textes de ces formules sous les yeux du lecteur.

Dans le rit copte[2] la formule se lit comme suit: « Que la grâce de Notre-Seigneur qui supplée à nos manquements, selon le bon plaisir de Dieu le Père et du Saint-Esprit soit sur N., qui s'est approché du saint autel (thusiasterion) dans la crainte et le tremblement, avec humilité, les genoux fléchis, les yeux levés vers vous qui êtes dans les cieux, attendant votre don céleste, afin de passer de l'ordre des diacres à celui des prêtres dans l'église N. et à son saint autel. Priez tous afin que vienne sur lui le don (dorea) de l'Esprit-Saint ». Le chœur répond trois fois « Kyrie eleison ».

Dans l'ordination du rit antiochien[3], la formule est beaucoup plus longue: « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui

[1] Εὐχολογ., 171. [2] Dz. II, 12. [3] Dz. II, 72

en tout temps supplée à nos défauts selon la volonté de Dieu le Père et par la vertu du Saint-Esprit, assiste ceux qui sont ici présents; qui dans la crainte et le tremblement, avec une foi pure, courbant la tête devant le saint autel et suppliant que leur esprit et leurs pensées vous contemplent attentivement, vous qui habitez dans les cieux, attendent votre don céleste. C'est elle (cette grâce) qui appelle (q^erâ, appeler) et offre (qarreb, offrir) pour le faire passer de l'ordre des diacres à celui des prêtres, N., comme prêtre à l'autel saint et divin de la maison de la Mère de Dieu et des Douze Saints Apôtres et des Quarante Martyrs, et de notre Père Mar Mathieu et de Mar Zachée... et du saint Mar N. (le patron de l'église) [laquelle est située dans] la localité N. qui est sous l'autorité du trône apostolique de Tagarit, cité aimant le Christ et aimée de lui. Aux risques de ceux qui le présentent. Prions donc tous pour que vienne sur eux la grâce par la descente du Saint-Esprit, dès maintenant et pour toujours. Disons donc trois fois: « Kyrie eleison ».

Par contre, dans le manuscrit de Florence, copié par Renaudot[1], la formule est plus courte et d'allure plus semblable à celle de la formule grecque: « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui supplée toujours à nos défauts, par la volonté de Dieu le Père et la puissance du Saint-Esprit, appelle et élève de l'ordre des diacres au degré des prêtres N., pour qu'il soit prêtre à l'autel saint de l'église sainte de (la cité) N., celui-ci, ici présent, qui avec crainte et tremblement... attend le don céleste. Aux risques de ceux qui le présentèrent. Prions donc tous, afin que vienne sur lui la grâce de l'Esprit-Saint, répondons tous et disons trois fois: Kyrie eleison ».

La formule des Maronites[2] est pareille à la deuxième formule des Syriens, que nous venons de rapporter en dernier lieu, mais elle est intéressante parce que, grâce à ses développements, elle en constitue une sorte de commentaire. « La grâce divine et le don céleste de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui en tout temps compense notre défaillance et remédie à notre infirmité, et bande nos blessures et remet nos dettes et prend soin de tous les fils de l'Eglise sainte, appelle et élit par la divine volonté et par les

[1] Dz. II, 89. [2] Dz. II, 151.

commandements de l'Eglise, dans une élection qui est de Dieu, le serviteur de Dieu, N., qui se trouve ici, prosterné devant ce saint autel..., attendant le don de la miséricorde, qui vient de Dieu; et elle (la grâce) l'offre et l'élève de l'ordre des diacres à celui des prêtres, tandis qu'il a « marié » son âme à l'autel saint de l'église sainte du saint Mar N., de la cité N., et tandis que nous te prions, Seigneur Dieu, que cette élévation se fasse sous la responsabilité de ceux qui le présentèrent. Prions donc et demandons tous ensemble pour lui que la grâce divine habite en lui et crions trois fois: Accordez lui, Seigneur! ».

Les Arméniens [1] ont deux formules, toutes deux intéressantes à cause de leurs précisions concrètes et du relief qu'elles donnent à l'action ministérielle. « Par la grâce de Dieu le Père et du Fils et du Saint-Esprit j'appelle au sacerdoce ce diacre-ci, N. C'est pourquoi supplions le Dieu bienfaisant qu'il l'illumine magnifiquement par les dons de la sainteté, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui convient la gloire etc. ». Et: « La grâce divine et céleste, qui toujours supplée aux défaillances du ministère dans l'Eglise apostolique, appelle un tel du diaconat au presbytérat, conformément au témoignage rendu par lui-même et par tout le peuple. Moi, j'impose les mains (sic). Vous, priez, afin qu'il soit digne de conserver sans tache le rang du sacerdoce et de se tenir au saint autel du Seigneur Dieu ».

Terminons cette série de citations par le texte propre à l'ordination chaldéenne; elle est assez différente des autres [2]. « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui en tout temps supplée à nos défauts, avec le bon plaisir de Dieu le Père et par la vertu du Saint Esprit, soit avec nous en tout instant et achève par nos mains ce ministère redoutable et sublime, pour la rédemption de notre vie. Maintenant et toujours ». Ici point de « Kyrie eleison ».

Dans sa contexture commune, la formule « La grâce divine » est donc bien composée de deux parties, dont la première est la proclamation d'une ordination et revêt naturellement une forme indicative. Toutefois il convient de noter que dans deux rites prin-

[1] Dz. II, 306; 308. [2] Dz. II, 241.

cipaux et des plus anciens, à savoir dans le rit copte et dans le rit chaldéen, il n'en est pas ainsi. Dans le premier en effet, en dehors de l'invitation finale, la formule consiste toute entière en une prière, qui implore de Dieu le don de la grâce sur le candidat « qui *se présente* devant le saint autel pour y être ordonné ». Il n'y a donc aucune proclamation; il n'est même pas question d'une élection, mais simplement de la présence de l'ordinand. La formule chaldéenne est plus différente encore. Ici il n'y a qu'une prière en tout et pour tout, et elle est non pas pour l'ordinand mais pour l'évêque lui-même. Nous inclinons donc à croire qu'il ne faut pas donner à la proclamation de la formule grecque une importance capitale et qu'on pourrait regarder comme une formule à peu près équivalente à celle en usage, une formule dans laquelle l'ordination ne serait proclamée qu'indirectement. De cette façon-ci, par exemple: « Que la grâce de Dieu qui supplée etc., assiste celui qui est promu ... ».

Dans le rit antiochien d'ailleurs, la formule plus longue fait précéder la proclamation de l'ordination par une prière tout à fait pareille à celle des Coptes.

Mais en quoi consiste cette ordination, cette promotion? Voici assurément la question principale qui équivaut à peu près au problème tout entier que nous nous sommes proposé. Il ne nous appartient pas encore à présent de la résoudre entièrement, mais seulement d'en préparer la solution par l'analyse du texte. Le mot grec employé pour désigner l'ordination est προχειρίζεσθαι, forme moyenne de προχειρίζειν, lequel est très rarement employé chez les auteurs classiques, mais est fréquent dans les auteurs chrétiens. D'après le *Thesaurus linguae graecae*, προχειρίζειν dérive de πρόχειρος, qui veut dire *manibus obvius*, *qui est ad manum*, *in promptu*, *facilis inventu*, *vulgaris; omnibus notus*. Προχειρίζεσθαι signifie ainsi *facere ut quid sit in promptu*, *depromere*, *producere in medium et omnium oculis exponere. Delegare*, *designare*, *sumere ad aliquid faciendum et eligere.*

Par rapport à l'ordination προχειρίζεσθαι indique donc un acte qui comporte un double élément: le choix ou désignation d'un candidat à un ordre et sa présentation devant l'assemblée. Cependant, assez naturellement, l'idée de la présentation devant l'assemblée

s'est fort affaiblie et il n'est plus resté que l'idée d'une désigna tion à un ordre. Tel est bien le sens du mot, tant à l'actif qu'au moyen, chez les auteurs chrétiens, au moins depuis le IV[e] siècle. Chez eux, προχειρίζειν ou προχειρίζεσθαι est devenu le terme consacré pour désigner l'ordination. Il en est des exemples à foison [1].

La comparaison avec les ordinations orientales confirme absolument notre exégèse.

Les formules syriaques et maronites disent : « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ appelle (q'râ) et offre (qarreb) N. pour le sacerdoce ». Or *appeler* signifie évidemment la désignation, le choix ; tandis que l'idée de la destination au sacerdoce est exprimée par le mot *offre*. Les Maronites disent de même : « La grâce divine appelle et élit » et les Arméniens : « Par la grâce divine, j'appelle » ou « La grâce divine appelle » [2]. Le sens qui demeure est donc celui d'une désignation à la prêtrise par le moyen d'un choix, d'une élection, d'un appel.

Mais ce sens n'est point encore assez précis ; il s'en faut même de beaucoup. Il y a désignation et désignation. Il y a une désignation qui est la simple présentation d'un sujet pour l'ordre à recevoir et il y a une désignation qui constitue le candidat dans cet ordre. En d'autres termes, il y a une désignation simple et une désignation que nous pourrions appeler *constitutive*. Cette distinction est essentielle dans la question qui nous occupe. Or le mot προχειρίζεσθαι est parfaitement susceptible des deux sens. Il serait facile de le montrer sur de nombreux textes. Parmi les exemples les plus clairs de la deuxième signification, qui pourrait paraître plus douteuse, en voici trois, signalés par Henri Valois, où le mot προχειρίζεσθαι ne signifie autre chose que « proposer le nom d'un candidat afin qu'on examine s'il est digne de l'ordination ». Le premier exemple se trouve dans Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. 62 :

Καλῶς οὖν εἶχεν δηλῶσαι τῇ συνέσει ὑμῶν τούσδε προχειρισαμένους καὶ ἑτέρους οὓς ἂν ἀξίους ἡγήσεσθε πρὸς τὸ τῆς ἐπισκοπῆς ἀξίωμα, ὁρίσαι ταῦτα ἂν τῇ τῶν ἀποστόλων παραδόσει σύμφωνα ἂν

[1] V. particulièrement le livre VIII[e] des *Constitutions Apostoliques*.
[2] Voir les textes cités ci-dessus.

εἴη. Τῶν γὰρ τοιούτων, εὐτρεπισθέντων δυνήσεται ὑμῶν ἡ σύνεσις κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα καὶ τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν οὕτω ῥυθμίσαι τὴν χειροτονίαν, ὡς ἂν ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑφήγεται λόγος [1].

Ce passage appartient à une lettre adressée par Constantin au synode d'Antioche en 324. Recommandation y est faite aux Pères de se conformer fidèlement aux canons et aux traditions ecclésiastiques dans la promotion des nouveaux évêques. Or il est évident que dans celle-ci, deux moments sont nettement distingués, celui d'une élection, désignée par le mot προχειρισαμένους et celui de l'ordination proprement dite signifiée par le mot χειροτονίαν. Προχειρίζεσθαι ne désigne donc ici qu'une simple élection non constitutive.

Le deuxième exemple nous est fourni par Socrate dans son *Histoire Ecclésiastique*, l. I, c. 9, dans lequel il nous rapporte le texte de la lettre synodale du Concile de Nicée, concernant la condamnation de Mélétius [2]. Nous aurons à revenir plus loin sur ce texte. Nous ne le rapporterons donc pas ici. Le troisième exemple enfin se rencontre dans la vie de Saint Ignace de Constantinople écrite par Nicétas de Paphlagonie († 890):

Πολλῶν τοιγαροῦν εἰς προστασίαν τῆς Ἐκκλησίας (de Constantinople) προχειριζομένων, καὶ ἄλλων δι' ἄλλας αἰτίας διαμαρτανόντων τοῦ σκοποῦ... Ἰγνάτιος ὁ ὁσιώτατος πρεσβύτερος, πλείστοις ἔτεσιν ἤδη τοῖς τῆς ἱερωσύνης χαρίσμασιν ἐνευδοκιμηκὼς... καίτοι γε πλεῖστα παραιτούμενος, καὶ τὸν ὄγκον τοῦ ἀξιώματος ἀποδιδράσκων πανευλαβῶς· ὅμως ἐνεργείᾳ μὲν Θείου Πνεύματος, συνεργίᾳ δὲ καὶ ψήφῳ ἀρχιερέων Θεοῦ, τῆς θείας ἱεραρχίας ἀξιοῦται, καὶ τῷ θρόνῳ τῆς βασιλίδος ἐνίδρυται [3].

Ce texte se passe de commentaire. Προχειρίζεσθαι y semble signifier quelque chose d'antérieur non seulement à l'ordination mais à l'élection même. Il marque plutôt le simple fait de proposer la candidature de quelqu'un à l'élection. Nous appelons l'attention du

[1] Edit. Heikel, 1902, Berolini, p. 110. Τούσδε désigne les candidats proposés par l'empereur lui-même et qui ont été nommés peu auparavant dans la lettre.

[2] MG. 67, 80-81. [3] MG. 105, 501 AB.

lecteur sur les allusions évidentes à certaines formules du rituel, que nous avons citées plus haut [1].

Lequel des deux sens que nous avons définis faut-il attribuer au mot προχειρίζεσθαι dans le texte de notre formule? Nous avouons qu'aucun indice dans notre texte ne nous permet de trancher cette question. Aussi bien, répétons-le, elle équivaut au problème même qui fait tout l'objet de cette étude. Il faut attendre pour le résoudre que nous puissions recourir à des critères d'un autre ordre.

Cette désignation ou élection est attribuée à la *grâce divine*. Que faut-il entendre par cette grâce? Inutile de dire que cette expression doit en tout cas se comprendre au sens concret, comme s'il y avait: « Dieu par sa grâce désigne etc. ». Le mot χάρις peut revêtir, pour ce qui nous concerne présentement, trois sens au moins [2]. Il peut premièrement signifier la faveur, la bonté divine à l'égard des hommes. Alors notre phrase voudrait dire: « Dieu dans sa bonté appelle, désigne etc. ». Χάρις peut aussi désigner un gage de cette faveur sous forme d'un secours, d'une lumière, d'une inspiration, d'une aide, bref, de ce que nous appelons une grâce actuelle. Et en ce cas notre formule proclame que Dieu, par un secours spécial, accordé tant à l'ordinand qu'aux autres intéressés, assure une élection convenable au bien de tous. Enfin χάρις peut encore désigner un autre gage de la faveur divine, celui d'un *don* surnaturel, à peu près au sens où l'entendent nos théologiens. Cette fois ce serait par la collation d'un don que Dieu désignerait le candidat de son choix. De ces trois sens, c'est le deuxième qui nous semble le mieux s'adapter au contexte tel que nous allons le définir bientôt et devoir donc être préféré.

Le temps employé dans toutes les formules est le présent. Mais ceci ne signifie pas grand'chose, nous paraît-il. Car en plus d'un acte entièrement et strictement présent, ce temps peut aussi désigner une action déjà en partie ou principalement passée mais continuée, sanctionnée, manifestée, complétée dans le présent. Sans doute si le mot προχειρίζεσθαι ne signifiait que le simple acte d'élire, cette deuxième valeur dans un temps présent ne serait pas

[1] Pag. 221-222.

[2] Voir H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, 9e Aufl. Gotha, 1902.

admissible; προχειρίζεται ne pourrait désigner qu'une élection entièrement présente. Mais προχειρίζεσθαι marque une élection par laquelle on présente de façon permanente un candidat, jusqu'à ce qu'il soit ou refusé ou entièrement ordonné. Tout aussi bien προχειρίζεται peut signifier une action future, imminente, déjà commencée dans une certaine mesure. Nous traduirions alors la formule à peu près comme ceci: « Voici que la grâce de Dieu va ordonner Un tel ». C'est comme un avertissement de ce qui va s'opérer. A notre avis, le temps employé ne laisse donc rien préjuger sur le sens du verbe.

Par contre, un détail important à noter est que la grâce divine est conçue dans notre formule comme « suppléant aux déficiences des hommes et remédiant à leurs erreurs ». Sur ce point toutes les formules, à quelque rit qu'elles appartiennent, concordent jusque dans les mots. Or que peuvent bien être ces déficiences et ces erreurs humaines, sinon celles manifestées ou encourues par les hommes dans une action analogue et parallèle à celle de la grâce, que celle-ci complète et corrige? Elles supposent donc une élection, le choix d'un candidat à l'ordination sacerdotale. Si l'on tient compte de l'habitude qu'ont les orientaux de s'exprimer dans l'action liturgique en formules effacées, où les effets du ministère sont attribués directement à la grâce divine, nous pouvons affirmer sans crainte d'erreur que notre formule signifie exactement ceci: « Avec l'aide de la grâce divine, qui supplée etc., nous désignons pour l'ordre du sacerdoce Un tel ». Cette part due à l'œuvre humaine dans la désignation du candidat est manifestement marquée dans plusieurs détails. C'est ce que veut dire par exemple le Ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ qui précède la formule « La grâce divine » dans le rit grec de la consécration des évêques (pag. 233). La formule d'introduction qui fait partie du premier groupe dans l'ordination arménienne dit expressément: « Je t'appelle par la grâce de Dieu ». Celle du deuxième groupe n'est guère moins explicite: « La grâce divine appelle N. conformément au témoignage rendu par lui-même et par tout le peuple ». Les formules syriaques finissent toutes deux par cette déclaration: « Aux risques de ceux qui le présentent ». On pourrait multiplier ces preuves s'il en était encore besoin.

Passons à définir le sens de la deuxième partie de notre formule, à savoir l'invitation à prier pour l'ordinand. Celle-ci offre moins de difficulté d'interprétation. Le mot χάρις semble cette fois devoir signifier plutôt le *don* que le secours. Cela ressort déjà de l'expression ἵνα ἔλθῃ ἐπ' αὐτόν. D'ailleurs, dans les prières suivantes que nous aurons bientôt à examiner et qui sont comme la réponse partielle à la présente invitation, c'est bien ainsi qu'il faut comprendre les mots τὴν μεγάλην ταύτην χάριν. Ensuite, que signifierait une formule qui commencerait par proclamer la concession d'un bienfait divin et finirait par inviter à implorer précisément cette faveur? « Par un secours de la grâce divine, dirait-elle, N. est désigné comme prêtre, priez donc pour que le secours de la grâce lui soit accordé ».

Cette distinction entre la grâce comme secours et la grâce comme don nous paraît nettement marquée dans les formules des rites orientaux, tant dans la formule « La grâce divine » que dans les prières qui suivent. La première formule copte oppose l'une à l'autre la grâce de Dieu qui doit être sur l'ordinand et le don céleste qui lui doit conférer cette ordination [1] et, dans la prière suivante, l'évêque supplie Dieu de regarder favorablement l'ordinand, c'est le secours; et de le remplir de l'Esprit-Saint et de sa grâce, c'est le don [2]. Plus accentuée encore est la distinction dans les formules antiochiennes [3]: « Que la grâce de Dieu notre Seigneur soit sur eux... C'est elle qui offre », voici la grâce secours. « Prions enfin que la grâce descende sur eux par la venue du Saint-Esprit », voici le don. Et plus loin: « Seigneur, regardez votre serviteur et envoyez sur lui la grâce de votre Saint-Esprit ». Les formules arméniennes s'expriment à peu près de la même façon [4]: « Par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je t'appelle... Demandons donc que Dieu illumine l'ordinand de ses dons de sainteté ». « Faites grâce à votre serviteur... afin qu'il devienne digne de recevoir votre Esprit-Saint ». Seules les formules chaldéennes [5] sont un peu plus vagues, sans néanmoins contredire en rien à la distinction susdite.

[1] Dz. II, 12. [2] Dz. II, 12, 13. [3] Dz. II, 72; 69; 89; 90.
[4] Dz. II, 306; 307. [5] Dz. II, 89, 90.

Resterait à déterminer quel est l'effet propre produit par ce don, c'est-à-dire à définir en quoi celui-ci consiste. Est-il une qualité spéciale et inamissible, nous dirions un caractère, dont la réception constitue l'ordinand dans l'ordre du sacerdoce, ou simplement un ensemble de qualités ou vertus nécessaires au nouvel ordonné pour remplir dignement les fonctions de son degré? La réponse ne se trouve ni dans notre texte ni dans la comparaison avec les formules correspondantes des ordinations orientales. La solution dépend du sens qu'il faudra attribuer aux oraisons qui suivent. C'est ce que nous allons faire.

Considérons d'abord ces deux oraisons dans leur ensemble, nous verrons plus tard à préciser la différence qu'on pourrait apercevoir entre elles.

Et d'abord quant à leur caractère général, il n'est pas difficile de voir qu'elles constituent une sorte d'épiclèse, c'est-à-dire une invocation par laquelle le ministre du sacrement supplie Dieu d'envoyer l'Esprit-Saint sur l'objet ou la personne à consacrer. C'est dire que ces formules sont essentiellement déprécatives et, à l'encontre de la formule précédente, changeraient totalement de nature, si elles perdaient leur forme particulière. Nous disons une sorte d'épiclèse, parce que, dans notre texte grec, ce n'est pas la descente du Saint-Espit lui-même qui est sollicitée mais l'envoi de sa grâce ἵνα ἔλθῃ ἐπ'αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ Παναγίου Πνεύματος et que, dans les formules orientales correspondantes, il en est généralement de même. Pas toujours toutefois. Car c'est bien la descente du Saint-Esprit que la formule copte implore: « Remplissez-le de votre Esprit-Saint »[1] et plus nettement encore chez les Chaldéens: « Elisez-le par l'inhabitation, par la descente de votre Esprit-Saint[2]. Les Maronites ont des expressions semblables. L'ordinand reçoit de l'évêque « l'imposition et l'Esprit-Saint »[3], en d'autres mots, l'Esprit-Saint par l'imposition de la main. « Nous vous supplions, dit encore l'évêque, d'envoyer sur votre serviteur votre Esprit-Saint »[4]. Enfin les Arméniens, dans la prière du premier groupe s'expriment pareillement, quand ils disent: « Qu'il devienne digne

[1] Dz. II, 12. [2] Dz. II, 236. [3] Dz. II, 154. [4] *Ibid.*

par la réception de votre Esprit-Saint de s'acquitter convenablement des obligations de son ministère »[1].

Il serait puéril néanmoins d'insister outre mesure sur cette distinction; car il est évident que l'envoi et l'habitation du Saint-Esprit ne peut signifier autre chose que le don de sa grâce. Il est bien douteux au surplus que les mots *esprit saint* désignent toujours la troisième personne de la Sainte Trinité.

La question principale qui se pose ici, est de savoir quel est l'effet produit par ce don du Saint-Esprit, ou, si l'on y tient, par l'habitation du même Esprit dans l'âme de l'ordinand. Il est certain qu'avec ce don est étroitement liée la concession de toutes les vertus nécessaires à l'ordinand pour s'acquitter dignement de ses nouvelles fonctions. Aussi cette concession est-elle, dans tous les rites, implorée en faveur de l'ordinand. Ou, pour parler plus exactement, ce n'est pas tant un ensemble de vertus que ces formules sacramentelles implorent, mais plutôt une aptitude générale pour convenablement remplir les fonctions de l'ordre auquel le candidat est promu, quelque chose donc de fort semblable, voire d'identique à ce que nos théologiens nomment la grâce sacramentelle, en la définissant comme un secours divin, soit actuel, soit habituel, aidant le fidèle à obtenir la fin spéciale du sacrement reçu[2].

Mais faut-il peut-être resserrer davantage encore le lien qui unit entre eux ce don du Saint-Esprit et cette aptitude générale à bien s'acquitter des fonctions sacerdotales, et dire que don et aptitude ne sont qu'une et même chose, que le don est tout entier dans la seule aptitude? Il nous paraît certain que cette assimilation serait fautive, que le don du Saint-Esprit, tel qu'il est ici compris, ne saurait être limité à cette seule aptitude. L'expression même de ἡ μεγάλη αὕτη χάρις dans notre formule grecque nous montre dans ce don de la grâce quelque chose de plus sublime, de plus extraordinaire qu'une simple disposition à bien faire. Les formules orientales distinguent également assez bien entre le don et l'aptitude. Par exemple, dans le passage suivant de l'épi-

[1] Dz. II, 307.
[2] Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*. Romae, 1914, t. I, pag. 96-97.

clèse syriaque antiochienne [1]: « Qu'il (l'ordinand) reçoive le don de votre Esprit-Saint et devienne digne d'exercer son ministère sacerdotal selon les prescriptions de votre évangile ». Même distinction chez les Maronites [2] et chez les Chaldéens [3]. Mais ce qui prouve mieux que tout le reste notre distinction, c'est l'efficacité propre attribuée à ce don du Saint-Esprit. Ce n'est pas seulement de *bien* s'acquitter des fonctions du sacerdoce mais de *pouvoir* s'en acquitter, d'en avoir le droit et la puissance. En d'autres termes, ce don comporte une *habilitation* aux fonctions du ministère, c'est-à-dire quelque chose d'antérieur à l'aptitude à s'en bien acquitter et de plus essentiel que celle-ci, bref quelque chose qui ressemble beaucoup à ce que les théologiens appellent le caractère du sacrement [4].

Voici, à titre d'exemple, comment s'exprime la formule d'épiclèse des Chaldéens: « Choisissez-les, Seigneur Dieu puissant, pour le sacerdoce afin qu'ils étendent les mains sur les infirmes et les guérissent; que, le cœur pur et la conscience tranquille, ils servent à votre autel, vous offrant les sacrifices de prières et les sacrifices de louanges dans votre Eglise Sainte et que, par la vertu de votre don, ils administrent le sacrement du baptême pour la régénération mystique de ceux que votre grâce appelle à partager le bénéfice de votre adoption, qu'ils enseignent également aux fils de l'Eglise sainte et catholique à pratiquer les œuvres de la justice pour la gloire de votre nom » [5].

Une voie plus sûre encore nous conduit à une conclusion identique.

Il y a dans les invocations litaniques du rit grec qui se disent durant la récitation des formules d'invocation, une expression qui est à notre point de vue fort remarquable. L'ordinand y est appelé en effet ὁ νῦν προχειριζόμενος Πρεσβύτερος, *celui que pour le moment on ordonne prêtre*. Ainsi donc, au moment où l'évêque ordinant récite la deuxième prière d'épiclèse, cette désignation, cette élection n'est point encore faite ou du moins pas achevée. Que faut-il en conclure, sinon que, dans la récitation de ces prières d'invocation, c'est précisément cette élection qui est sollicitée de la part de Dieu? Cette interprétation ne fait plus de doute à qui

[1] Dz. II, 90. [2] Dz. II, 152. [3] Dz. II, 236.
[4] Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*. Romae, 1914, t. I, pag. 157 ss.
[5] Dz. II, 236.

recourt aux formules orientales. La grâce, le don demandé est précisément que Dieu choisisse pour le sacerdoce le candidat qui lui est présenté.

« Vous êtes, dit la formule syriaque [1], celui qui, dans toutes les générations, choisissez pour le ministère ceux qui vous plaisent. Choisissez donc également celui-ci, votre serviteur, et faites que, pur dans ces mœurs et ferme dans sa foi, il reçoive votre Esprit-Saint etc. ». Les Maronites parlent exactement de même, parfois plus explicitement encore: « Choisissez, Seigneur, par votre grâce et élevez par votre miséricorde celui-ci, votre serviteur, qui, par votre immense bienveillance et par le don de votre grâce, a été aujourd'hui présenté pour passer de l'ordre des diacres à celui des prêtres » [2]. « Dieu grand des vertus, disent les Chaldéens, roi de tous les siècles, jetez les yeux sur vos serviteurs que voici et choisissez-les d'une élection sainte par l'inhabitation du Saint-Esprit... Elisez-les au sacerdoce, Seigneur, Dieu fort, pour qu'ils étendent les mains sur les malades etc. » [3]. Enfin les Arméniens s'expriment à peu près de la même façon, en disant: « Nous en supplions votre bienfaisante clémence, donnez votre grâce à votre serviteur que voici, afin qu'il s'élève au degré du sacerdoce par cet appel et cette imposition de main » [4].

Ces textes montrent par conséquent deux choses: Premièrement, que l'élection n'est pas encore faite ou, du moins, pas encore achevée au moment où se récitent les prières de l'épiclèse et cela tant dans le rit grec que dans les rites orientaux. En second lieu, que le don de la grâce, sollicité dans ces prières, n'est autre chose que cette élection même.

A s'en tenir aux mots, il semblerait donc que l'on finît, dans l'ordination sacerdotale, par demander de Dieu précisément la faveur qu'on proclamait au début avoir reçue de lui. Dans la première formule on disait: « La grâce divine élève au rang du sacerdoce N. » et maintenant on prie: « Que Dieu accorde à N., ici présent, par le don de sa grâce, d'être élevé au sacerdoce ». En vérité, nous en convenons pleinement, ce qui est proclamé là et sollicité ici, est, dans son fond, la même chose: l'élévation ou

[1] Dz. II, 90. [2] Dz. II, 152. [3] Dz. II, 236. [4] Dz. II, 307.

élection de l'ordinand au sacerdoce. Mais il y a pourtant entre l'objet de la proclamation et celui de la prière plus d'une différence.

Et tout d'abord, dans la formule de proclamation, cette élévation était proposée comme l'effet d'un *secours* divin, nous avons essayé de l'établir. Ici au contraire, dans la formule de l'épiclèse, l'élection se présente comme l'effet, ou mieux, sous la forme d'un *don*. Aux textes cités ci-dessus nous pourrions en ajouter bien d'autres. Nous nous contenterons de celui-ci, emprunté à l'ordination chaldéenne: « Nous présentons devant vous vos serviteurs que voici, pour qu'ils soient élus prêtres dans votre Eglise sainte. et nous prions donc tous pour eux, afin que vienne sur eux la grâce de l'Esprit de sainteté, et qu'il achève et consomme leur préparation à l'œuvre du ministère sacerdotal, pour lequel ils sont présentés »[1].

Dès lors cette nouvelle élection a nécessairement quelque chose de plus stable que la première, dans la mesure même où un don l'emporte en stabilité sur un simple secours. Cette fois-ci, c'est sur un principe intérieur et permanent que se fonde l'élection, ou, plus exactement, ce principe et cette élection se confondent. En outre, tandis que le secours divin suppose nécessairement la coopération humaine, le don est par nature quelque chose de beaucoup plus exclusivement divin. Il en résulte que, dans les prières présentes, l'élection sera proposée comme une œuvre plus entièrement due à la puissance divine.

Enfin cette élection, sollicitée comme un don de la bonté divine, se présente encore comme la consommation et l'achèvement de la première, proclamée dans la formule « La grâce divine ». Pour le rit grec, ceci apparaît déjà fort clairement de l'opposition entre l'expression, par laquelle le diacre désigne l'ordinand ὁ νῦνι προχειριζόμενος et celle par laquelle peu auparavant l'évêque lui-même le désignait ὃν εὐδόκησας προχειρισθῆναι παρ' ἐμοῦ.

Cette même pensée d'une élection faite pour en confirmer une autre, se trouve dans les ordinations orientales. Par exemple, chez les Arméniens, qui prient Dieu de « confirmer » par l'imposition des mains le candidat « présenté » devant l'autel, ou encore de « pro-

[1] Dz. II, 236.

mouvoir » au sacerdoce par la participation au don du Saint-Esprit celui qu'il « a appelé » au sacerdoce [1]. De tout ceci concluons que le don divin, sollicité dans les prières de l'épiclèse, consiste dans l'élection même du candidat au sacerdoce, laquelle prend ainsi un caractère de stabilité et constitue la consommation, opérée plus particulièrement par Dieu, de la première élection. En un mot, nous retournons à notre conclusion de tantôt : ce don n'est autre chose que le caractère sacramentel, cette députation stable, irrévocable « *in actiones hierarchicas* », liée pour ainsi dire à une qualité physique imprimée dans notre âme par le sacrement [2].

Il nous reste à parler brièvement de la cause à laquelle est attribuée, dans nos formules d'invocation, cette élection ou don de Dieu. La forme essentiellement déprécatoire de ces formules et certaines expressions qu'elles contiennent, feraient croire que dans la liturgie grecque l'élection est due exclusivement à la bonté divine et que l'intervention humaine se limite à la prière. En réalité, il n'en est pas ainsi. A Dieu seul, il est vrai, est attribuée l'élection, mais c'est à Dieu considéré comme cause *principale* de la grâce, agissant par le ministère épiscopal dans l'imposition de la main et la prière d'invocation. D'ailleurs, ce rôle du ministère épiscopal est explicitement signifié dans plus d'un passage de nos formules. C'est bien l'ordination en effet que vise l'invocation litanique grecque récitée Ὑπὲρ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν... καὶ τοῦ ἔργου τῶν χείρων αὐτοῦ. « Accordez-nous, Seigneur, dit l'évêque dans le rit antiochien, de ne rien faire par affection ou inclination humaine, mais donnez-nous la science nécessaire pour que nous ne choisissions et amenions à votre autel que des sujets dignes » [3]. Et ce n'est pas dans une prière préparatoire que l'évêque parle de la sorte, mais dans l'oraison de l'invocation, dans laquelle, à s'en rapporter aux formules correspondantes des autres rites, cette même élection est attribuée à Dieu. Les Arméniens disent expressément : « Nous en supplions votre bienfaisante clémence, faites à votre serviteur la grâce de monter au degré du sacerdoce par cet appel et cette imposition de main » [4]. Au surplus, s'il devait demeurer quelque doute à ce sujet, il ne serait pas différent de

[1] Dz. II, 308. [2] BILLOT, o. c., pag. 161. [3] Dz. II, 69. [4] Dz. II, 307.

celui qui atteint en général toutes les formules sacramentelles déprécatives et il ne nous incomberait nullement de le résoudre ici.

Concluons. Si donc le mot προχειρίζεται de la première formule signifie une élection constitutive, et que cette formule doive être prise pour forme unique ou simplement principale du sacrement, l'ordination, c'est-à-dire le *sacramentum* de l'ordre, comme disent les théologiens, se présente alors dans le rit grec sous l'aspect d'une élection, préparée plus ou moins longtemps à l'avance, mais officiellement faite, ou sanctionnée, dans le sanctuaire, devant l'assemblée des fidèles et par l'évêque lui-même; le tout néanmoins, avec le secours de la grâce, qui corrige et complète les insuffisances et les erreurs des œuvres humaines. Quant au don de la grâce, à implorer sur l'ordinand, il est un simple complément, plus ou moins important, de cette ordination.

Si, au contraire, c'était le groupe des deux prières suivantes qu'il fallait prendre pour forme, la première élection épiscopale, même faite ou sanctionnée dans le sanctuaire, ne serait plus qu'une préparation de l'ordination, elle aussi plus ou moins nécessaire, mais certainement extérieure à l'action principale de l'ordination. Celle-ci consisterait encore (nous parlons toujours du *sacramentum*), dans une élection faite par l'évêque, mais dans une deuxième élection, accomplie d'une manière mystique, pourrait-on dire, puisqu'elle se présente comme la collation d'un don spirituel opéré par le ministère épiscopal.

Nous avons toujours considéré jusqu'ici les deux formules de prières Ὁ Θεός ὁ ἄναρχος et Ὁ Θεὸς ὁ μέγας, comme formant un tout unique. Il y a lieu de se demander s'il ne faut pas au contraire les distinguer l'une de l'autre, dans la possibilité que l'une à l'exclusion de l'autre doive être tenue pour la forme unique ou principale du sacrement. Que ces deux oraisons soient extérieurement bien distinctes, la double conclusion le montre à l'évidence. Aussi n'est-il plus question de cette distinction-ci.

Mais il faut examiner en outre si les deux oraisons ne sont que des doublets, comme il y en a tant d'exemples dans les textes liturgiques, ou s'il y a de l'une à l'autre une différence notable de signification. Or, examen fait, c'est bien la seconde alternative qui s'impose. En effet tandis que, par la première formule de

l'invocation grecque, l'évêque supplie Dieu de rendre l'ordinand digne de recevoir le grand don de l'Esprit-Saint, en d'autres termes, de le préparer à la réception de ce don, dans la deuxième, c'est ce don lui-même qui est imploré sur l'ordinand: « Πλήρωσον (τοῦτον) τῆς τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος δωρεᾶς. La plupart des rites orientaux distinguent de même la préparation au don et la réception de celui-ci. Chez les Chaldéens, par exemple, la première oraison (« Notre Dieu, Dieu bon ») demande que « descende sur les ordinands la grâce de l'Esprit-Saint ». Cette descente est une chose encore à venir. Par contre la deuxième oraison (« Seigneur Dieu fort et tout-puissant ») s'exprime en termes beaucoup plus directs: « Choisissez-les, Seigneur, d'une élection sainte par l'habitation de votre Esprit-Saint » [1]. Les Arméniens, dans leurs formules du premier groupe, font encore la même distinction: « Accordez votre grâce à votre serviteur... afin qu'il devienne digne de la réception du Saint-Esprit » (première formule) et d'autre part « Nous vous en prions, Seigneur, envoyez votre Esprit-Saint et bénissez ce candidat, présent devant votre autel » [2] (deuxième formule). Chez les Coptes, il est vrai, comme chez les Syriens et les Maronites, cette distinction fait défaut, mais c'est parce que dans ces rites il n'y a qu'une seule formule de prière. Elle répond évidemment à la deuxième formule grecque, car elle implore formellement, non pas seulement la préparation du candidat à la réception du Saint-Esprit, mais ce don lui-même [3]. Ainsi donc, dans le groupe des deux oraisons d'invocation, la première semble jouer par rapport à la deuxième le rôle d'une formule de préparation et, dès lors, tout ce que nous disions de la signification propre du groupe, devrait s'entendre principalement de la seule deuxième formule et ne vaudrait pour la première que par son union avec celle-ci.

Pour ne pas compliquer outre mesure cet exposé nous continuerons de considérer ces deux oraisons comme un seul tout. Pour rendre à chacune d'elle sa valeur propre, il n'y a qu'à leur appliquer la distinction que nous avons établie au commencement de cette étude, entre les différentes sortes de formes sacramentelles. Dans le groupe des deux prières, à supposer qu'il constitue la

[1] Dz. II, 236. [2] Dz. II, 307. [3] Dz. II, 12, 69 et 40, 152.

forme du sacrement, la deuxième oraison seule aurait valeur de forme principale. La première ne serait forme que de manière accessoire.

Telles sont donc les formules l'une simple et indicative, l'autre double et déprécative entre lesquelles il nous faut choisir.

* * *

La question de la forme de l'ordination grecque ne s'est pas présentée, et pour cause, à la pensée des théologiens avant le commencement du XVII[e] siècle, si tant est que même alors la question ait été posée. Les auteurs de cette époque se préoccupent moins de résoudre un problème et de défendre la solution qu'ils en proposent, que d'illustrer de commentaires et d'exemples une vérité tenue pour établie.

Quoi qu'il en soit, le premier auteur qui ait traité notre sujet avec quelque ampleur est Pierre Arcudius [1]. Son opinion exerça, sur ce point comme sur plusieurs autres, une large et durable influence, au point qu'on a pu appeler opinion courante celle à laquelle il donna naissance. Il importe donc que nous fassions connaître au lecteur non seulement la doctrine et ses preuves mais le personnage lui-même, ses intentions et sa méthode.

Arcudius naquit à Corfou en 1562 ou 1563. A peine âgé de quinze ans, il fut admis dans le Collège des Grecs à Rome. Comment fut-il amené là, nous l'ignorons. Le 24 janvier 1591, après plus de douze années d'étude passées dans ce même collège, il se fit recevoir docteur. Peu de temps après, l'évêque latin de Luck (Volhynie), Bernard Macieiwsky, venu à Rome pour traiter du retour des Ruthènes à l'unité catholique [2], se fit présenter le jeune docteur et obtint de l'emmener. Arcudius acquit promptement une grande autorité auprès du clergé ruthène. Après quelques années, en 1600, il devint professeur au collège « grec » de Vilna ouvert

[1] Sur Arcudius on peut consulter l'article de L. Petit, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, 1771-1773, et surtout E. Legrand, *Bibliographie Hellénique du XVII[e] siècle*. Paris, 1895, t. III.

[2] C'est durant cette période (Octobre 1596) que fut tenu le synode de Brest, où fut conclue l'union entre les Ruthènes et l'Eglise romaine.

aux jeunes gens Ruthènes et « Moscovites ». Il y publia son premier ouvrage l'*Antirrhisis*[1]. Cependant il continuait de prendre une part très influente aux affaires de l'union. De retour à Rome, en 1609, pour y faire son rapport, il se fixa définitivement dans cette ville, passa au rit latin et obtint de se retirer dans son cher collège grec qu'il ne quitta plus jusqu'à sa mort, advenue en 1633. Ces vingt-quatre ans de retraite furent féconds en travaux. Parmi eux la première place revient certes aux *VII Libri de Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione.* L'ouvrage publié une première fois à Paris en 1626, fut réédité là même, trois années plus tard, en 1629. Une troisième édition vit le jour, toujours à Paris, en 1672[2].

L'auteur nous expose ses intentions dans l'introduction de son ouvrage: « Hoc illud igitur est, quod tentare aggredimur, si forte latina cum graecis sive graeca cum latinis conciliare, coniungere et consociare poterimus. Cum enim multi Graecorum, et qui eorum religionem profitentur, inter alios sacris initiati, ritibus illius ecclesiae coerimoniisque pure et caste servatis, ad unitatem Ecclesiae redeant », et pour d'autres motifs que l'auteur énumère, « diligentius videndum est quomodo in re sacramentaria, hoc est tam gravi et necessaria, Graeci cum Latinis conveniant, ut si plane inter se respondeant, tutiore conscientia in Graeciam reversi, talia munera obeant; sin aliqua reperitur dissensio, ea nimirum tollatur, et divina mysteria suum, propter quem instituta sunt, finem feliciter sortiantur... En habes, pie lector, consilii mei rationem, cur de septem Ecclesiae sacris mysteriis seu sacramentis iuxta ritum Orientalium, qua ratione videlicet in rebus in essentiam spectantibus cum Latinis summo consensu conveniant, quave ratione discrepare videantur, agere instituerim ». Ce sont là, assurément, de nobles intentions, mais dont l'expression tout au moins prêterait à bien des réflexions. Voilà donc un rit occidental, rit admirable certes et le mieux adapté à nos besoins spirituels à nous occidentaux, tous éduqués par Rome, mais rit occidental et donc pour autant particulier, pris pour règle et patron d'un autre rit parti-

[1] Ἀντίρρησις *sive Apologia contra Christophorum Philalethem*, ouvrage publié en polonais. Vilna, 1600.

[2] C'est la première édition que nous citerons.

culier de caractère tout différent. Et celui-ci, à peine de changements et de mutilations, devra faire preuve de parfaite identité (*plane inter se respondeant*) avec le modèle. On devine que, devant cette alternative, le théologien soucieux malgré tout d'épargner le plus possible et les Grecs et leurs rites, mettra une certaine bonne volonté à trouver les ressemblances requises, ou à les y mettre au besoin, par des rapprochements forcés. Des deux façons d'unifier c'est encore, il est vrai, la moins fâcheuse. Mais, dira-t-on, Arcudius n'entend parler que des similitudes et des différences dans les éléments essentiels, et ici, il faut bien admettre, d'une part, qu'une différence intéressant la validité du sacrement doive de toute nécessité disparaître, soit qu'on la démontre être en réalité purement accidentelle, soit qu'on la réduise par d'opportunes corrections; et d'autre part, que les rites sacramentels romains nous offrent des garanties infaillibles et qu'ils sont les plus aptes à nous servir de règle pour juger de la bonne administration des sacrements. Mais, demanderons-nous à notre tour, ne se pourrait-il pas qu'une chose indispensable dans le rit romain ne le fût pas dans un rit oriental et inversément? Il faut bien dire que oui. La tradition des instruments, par exemple, considérée longtemps comme essentielle à l'ordination romaine, ne l'est certainement pas dans l'ordination grecque, et l'absolution sous forme déprécative, invalide dans le rit romain, semble bien être valide dans le rit grec. De quel droit donc prendrions-nous le rit romain pour déterminer ce qui dans les autres rites est indispensable ou non? Et quant aux éléments à ce point essentiels à un sacrement qu'ils le demeurent indépendamment du rit dans lequel ils se célèbrent, ils doivent évidemment être déterminés par des raisons dogmatiques, tirées de la nature de ce sacrement et non pas de son mode d'administration dans tel ou tel rit particulier.

Les intentions et les méthodes de l'honnête Arcudius ne laissent donc pas de nous inspirer quelque inquiétude.

Sur le point spécial qui nous occupe, l'opinion de notre auteur est clairement énoncée: « Igitur forma est huiusmodi enuntiativa: Ἡ θεῖα χάρις, etc. » [1].

[1] *De Concordia*, l. VI, *de Sacramento Ordinis*, c. VIII, pag. 455 A.

Le premier témoignage invoqué par lui en faveur de cette assertion, est celui de Gabriel Sévère, métropolite de Philadelphie, un autre grec formé dès ses jeunes années dans la philosophie et la théologie occidentales. A peine achevées ses études universitaires à Padoue, il devint pour tout le restant de ses jours curé de l'église orthodoxe de S. Georges, à Venise. Cette formation occidentale ne l'empêcha pas d'être jusqu'à sa mort un ennemi acharné de l'Eglise romaine.

Dans un opuscule publié en 1600 sous le titre de Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, après avoir défini la matière du sacrement de l'ordre, qu'il place dans « le pain, les vases sacrés et les autres instruments propres à chaque ordre, selon que le veut la coutume », Sévère poursuit ainsi:

Τὸ εἶδος ἐστὶν ἡ θεῖα χάρις, ἡ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τοῦ ἀρχιερέως ἐπὶ τὸν χειροτονούμενον κατερχομένη, καὶ τέλειον αὐτὸν ποιοῦσα ἱερέα.

« La forme est la grâce divine qui par l'imposition de la main du pontife descend sur l'ordinand et le constitue prêtre parfait » [1].

Cette définition n'a pas de sens, pense Arcudius [2], qui trouve que Gabriel a été peu clair, à moins d'entendre cette grâce divine de la formule qui commence par les mots ἡ θεία χάρις. Car si Sévère avait voulu par ces paroles désigner la grâce elle-même, qui ne voit qu'il devrait reconnaître à tous les sacrements indistinctement la même forme, puisque dans tous les sacrements c'est la grâce divine qui opère?

C'est encore cette même formule qu'aurait eu en vue Denys l'Aréopagite, dans la description qu'il nous donne, au livre Vme de sa *Hiérarchie Ecclésiastique*, des rites de l'ordination. Il énumère comme suit les rites communs aux ordinations des évêques, des prêtres et des diacres:

Ἑκάστῳ δὲ αὐτῶν ἡ σταυροειδὴς ἐνσημαίνεται πρὸς τοῦ τελοῦντος ἱεράρχου σφραγίς, καὶ καθ'ἕκαστον ἀνάρρησις ἱερὰ γίγνεται, καὶ τε-

[1] Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγ. μυστ. Περὶ τῆς τάξεως ἱερωσύνης, c. IV, p. 151. Sur cet original personnage et ses œuvres, il faut lire l'article du P. M. JUGIE, *Un théologien grec du XVIme siècle. Gabriel et les divergences entre les deux Eglises.* « Echos d'Orient », 1913, pag. 97 ss.

[2] *De Concordia*, 455.

λειωτικὸς ἀσπασμὸς, ἀσπαζομένου παντὸς ἱερατικοῦ παρόντος ἀνδρὸς, καὶ τοῦ τελέσαντος ἱεράρχου τὸν πρός τι τῶν εἰρημένων ἱερατικῶν ταγμάτων ἀποτελεσθέντα [1].

« Chacun d'eux est marqué par le pontife consécrateur du signe de la croix, pour chacun a lieu la sainte proclamation et le baiser « qui parfait », donné par tous les ecclésiastiques présents et par le pontife consécrateur à celui qui vient d'être ordonné à quelqu'un des ordres sacrés ci-dessus nommés ».

Plus loin Denys fait une autre énumération plus complète et plus exacte de ces rites:

Κοινὰ μὲν ἔστι τοῖς ἱεράρχαις τε καὶ ἱερεῦσι καὶ λειτουργοῖς ἐν ταῖς ἱερατικαῖς αὐτῶν τελειώσεσιν ἡ πρὸς τὸ θεῖον θυσιαστήριον προσαγωγὴ, καὶ ὑπόπτωσις, ἡ τῆς ἱεραρχικῆς χειρὸς ἐπίθεσις, ἡ σταυροειδὴς σφραγὶς, ἡ ἀνάρρησις, ὁ τελειωτικὸς ἀσπασμός.

« Sont communs aux évêques, aux prêtres et aux diacres la présentation à l'autel divin, l'agenouillement, l'imposition de la main du pontife, l'impression du signe de la croix, la proclamation, le baiser « qui parfait » [2].

Or, cette ἀνάρρησις ou proclamation, dit Arcudius [3], deux fois indiquée comme un des rites communs à toutes les ordinations, n'est autre chose que la proclamation du nom qui se fait dans la formule « La grâce divine... élève N. du rang de diacre à celui de prêtre etc. ». En effet, Pachymère dans sa paraphrase, ajoute au mot ἀνάρρησις, dans les deux passages cités, le complément τοῦ ὀνόματος [4]. Au reste, Denys lui-même fixe clairement la signification du mot dans le commentaire mystique de ce rit: Par l'ἀνάρρησις, dit-il, le pontife veut en effet signifier ὡς ὁ φιλόθεος ἱεροτελεστὴς ἐκφαντορικός ἐστι τῆς θεαρχικῆς ἐκλογῆς, οὐκ αὐτὸς ἰδίᾳ χάριτι τοὺς τελουμένους ἐπὶ τὴν ἱερατικὴν ἄγων τελείωσιν, ἀλλ'ὑπὸ Θεοῦ κινούμενος εἰς πάσας τὰς ἱεραρχικὰς ἁγιαστείας « que le consécrateur cher à Dieu n'est que l'interprète de l'élection divine, et que ce n'est point par faveur personnelle qu'il élève

[1] *De Eccl. Hier.*, c. V, II (MG. 3, 509).
[2] O. c., III Θεωρία, I (MG. 3, 509 C).
[3] *De Concordia*, 455. [4] MG. 3, 525 C-D.

aux ordres les candidats mais qu'il est mû par Dieu à faire toutes ces consécrations hiérarchiques » [1].

Cette faveur personnelle, qu'est-elle, sinon, par antonomase, une allusion à la grâce divine dont parle notre première formule? Et, dès lors, c'est bien à la proclamation du nom contenue dans cette formule, qu'il faut rapporter l'ἀνάρρησις de Denys.

Resterait à démontrer que pour l'Aréopagite cette proclamation du nom était bien la *forme* de l'ordination, si l'on nous permet cet anachronisme. Mais notre docte théologien n'y semble point avoir songé, étant seulement préoccupé de montrer que l'antiquité chrétienne connaissait déjà la formule que lui, Arcudius, tenait pour être évidemment la forme du sacrement. Cependant de l'exégèse un peu floue qui fait suite aux textes que nous avons rapportés, on pourrait peut-être tirer l'argumentation suivante [2]. Ἀνάρρησις est la même chose que ἀναγόρευσις; or ἀναγορεύειν veut dire *proclamer, créer*. Donc ἀνάρρησις signifie *création, consécration*. Et, par conséquent, la formule « La grâce divine », par laquelle se fait l'ἀνάρρησις est la formule qui crée, ordonne. Elle est la forme sacramentelle. De plus, Denys le rappelle, ce n'est pas la grâce humaine qui fait l'ordination (οὐκ ἰδίᾳ χάριτι); c'est donc la grâce divine; et comme c'est *dans* la formule « La grâce divine » qu'est *proclamée* l'opération de cette grâce, c'est aussi *par* cette formule que la grâce divine *opère*. La formule « La grâce divine » est donc, dans la pensée de Denys, la forme sacramentelle de l'ordination.

Si ce raisonnement ne convainc pas, et si l'interprétation du mot ἀνάρρησις semble mal s'accorder avec le fait que celui-ci a pour complément sous-entendu le mot ὀνόματος, nous rappellerons au lecteur que ce n'est pas nous qui parlons.

S. Grégoire de Nazianze également aurait fait allusion à cette formule dans un premier passage qu'Arcudius rapporte au *Discours apologétique* et qui, en réalité, appartient au panégyrique de S. Athanase. Grégoire fustige les « prêtres illégitimes et intrus »,

οἱ μηδὲν τῇ ἱερωσύνῃ προσεισενεγκόντες, μηδὲ τοῦ καλοῦ προταλαιπωρήσαντες, ὁμοῦ τε μαθηταί καὶ διδάσκαλοι τῆς εὐσεβείας

[1] O. c., III Θεωρία, IV (MG. 3, 512 B).
[2] *De Concordia*, 456.

ἀναδείκνυνται, καὶ πρὶν καθαρθῆναι καθαίρουσι· χθὲς ἱερόσυλοι, καὶ σήμερον ἱερεῖς· χθὲς τῶν ἁγίων ἔξω, καὶ μυσταγωγοὶ σήμερον· παλαιοὶ τὴν κακίαν, καὶ σχέδιοι τὴν εὐσέβειαν· ὅ ἔργον χάριτος ἀνθρωπίνης, οὐ τῆς τοῦ Πνεύματος [1]

« qui n'apportent rien à leur entrée dans le sacerdoce, n'ont eu rien à souffrir pour la vertu ; ils sont établis en même temps disciples et maîtres de la piété, ils purifient les autres avant d'avoir été purifiés eux-mêmes ; hier sacrilèges, aujourd'hui prêtres ; hier profanes, aujourd'hui initiateurs aux mystères ; anciens dans le vice, récents dans la piété. Leur élévation au sacerdoce est l'œuvre de la faveur humaine, non pas celle de la grâce du Saint-Esprit ».

Une autre allusion plus littérale se trouverait dans le panégyrique *In laudem sui patris.* Grégoire se plaint encore des promotions abusives qui ruinaient le clergé de son temps :

Νῦν δὲ κινδυνεύω, va-t-il jusqu'à dire, τὰς δημοσίας ἀρχὰς εὐτακτωτέρας ὑπολαμβάνειν τῶν ἡμετέρων αἷς ἡ θεία χάρις ἐπιφημίζεται.

« Je serais tenté de dire qu'aujourd'hui les charges civiles sont organisées avec plus d'ordre que les nôtres, saluées cependant par la grâce divine » [2]. Or, dit Arcudius [3], ἐπιφημισμός est la même chose que l'ἀνάρρησις de Denys.

S. Jean Chrysostome à son tour aurait pensé à notre formule en écrivant dans son livre IVme sur le sacerdoce :

Σχολῇ γε ἡμῖν τοῖς τοσοῦτον ἀποδέουσι τῆς ἀρετῆς τῆς ἐκείνου δυνήσεται πρὸς ἀπολογίαν ἀρκέσαι τὸ συνειδέναι ἑαυτοῖς μηδὲν ὑπὲρ ταύτης ἐσπουδακόσι τῆς ἀρχῆς· καὶ μάλιστα ὅτε πολλαὶ τούτων χειροτονιῶν οὐκ ἀπὸ τῆς θείας γίγνονται χάριτος, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπουδῆς,

« A peine suffira à nous excuser la conscience de n'avoir pas recherché notre charge pour des considérations humaines, alors que cependant un si grand nombre de ces ordinations ne se font pas seulement par la grâce divine mais aussi par l'intérêt humain » [4].

[1] *Orat. 21, In laud. Athan.*, c. 9 (MG. 35, 1089 C-1092 A).
[2] C. 35 (MG. 35, 1032 B). [3] *De Concordia*, 457. [4] MG. 48, 662.

En faveur de son opinion, Arcudius nous allègue ensuite un autre argument, tiré de la signification même du verbe προχειρίζεσθαι, qui veut dire, assure-t-il, *choisir*, *créer*, *promouvoir*, *établir*, *constituer*. Point de preuve de cette assertion mais l'indication sommaire d'une série d'exemples tirés des Actes des Apôtres [1], du canon 10me du premier concile de Nicée [2], de la lettre synodale de ce même concile sur la condamnation de Mélétius [3], du canon 14me du deuxième concile de Nicée [4], du titre d'un discours de S. Jean Chrysostome [5], des Constitutions Apostoliques [6], du texte interpolé de la lettre de S. Ignace aux Ephésiens [7]. Bref, conclut Arcudius, « auctores ecclesiastici cum de hoc disserunt, adeo frequenter hoc vocabulo utuntur, ut hoc verbo nihil sit usitatius » [8]. Fort bien. Mais il eût fallu montrer encore que c'était toujours dans le sens d'une élection *constitutive*, comme nous le disions plus haut, et non pas dans celui d'une *simple désignation*, que les auteurs ont employé

[1] 22, 14; 26, 16. [2] Hardouin, I, 327-328.

[3] Ibid. 440 et Socrate, *Hist. eccl.* I, 9 (MG., 67, 80-81) Ἔδοξεν οὖν Μελίτιον μέν... μένειν ἐν τῇ πόλει ἑαυτοῦ, καὶ μηδεμίαν ἐξουσίαν ἔχειν αὐτὸν μήτε χειροτονεῖν, μήτε προχειρίζεσθαι, μήτε ἐν χώρᾳ μήτε ἐν πόλει ἑτέρᾳ φαίνεσθαι, ταύτης τῆς προφάσεως ἕνεκα... Τοὺς δὲ ὑπ'αὐτοῦ κατασταθέντας, μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντας κοινωνῆσαι ἐπὶ τούτοις, ἐφ'ᾧτε ἔχειν μὲν αὐτοὺς τὴν τιμὴν καὶ λειτουργίαν, δευτέρους δὲ εἶναι ἐξάπαντος πάντων τῶν ἐν ἑκάστῃ παροικίᾳ τε καὶ Ἐκκλησίᾳ ἐξεταζομένων, τῶν ὑπὸ τοῦ τιμιωτάτου καὶ συλλειτουργοῦ ἡμῶν Ἀλεξάνδρου προκεχειρισμένων· ὡς πρὸς τούτοις δὲ, μηδεμίαν ἐξουσίαν εἶναι τοὺς ἀρέσκοντας αὐτοῖς προχειρίζεσθαι, ἢ ὑποβάλλειν ὀνόματα, ἢ ὅλως ποιεῖν τι χωρὶς γνώμης τοῦ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπου τῶν ὑπὸ Ἀλέξανδρον. Ce texte est donc allégué par Arcudius et par Henri Valois. Ils en déduisent, sur le sens de προχειρίζεσθαι des conclusions diamétralement opposées. Il est vrai qu'Arcudius, suivant un procédé dont il est assez coutumier, ne cite de ce passage que la toute première partie, celle qui favorise son interprétation. Nous discuterons plus tard la signification de ce document.

[4] Hardouin, IV, 496.

[5] Ὁμιλία πρώτη, ὅτε πρεσβύτερος προεχειρίσθη (MG. 48, 693).

[6] Le mot est très fréquemment employé dans les Constitutions apostoliques. Il suffit de consulter l'index verborum d'une édition quelconque pour s'en convaincre et retrouver tous les passages qu'il nous paraît inutile d'indiquer ici. V. par exemple l'index de l'édition de Funk, 1905.

[7] C. 5 (MG. 5, 736 C). Le texte non-interpolé se trouve dans le même volume MG. 5, 700. Cfr. Funk, *Patres Apostolici*, I, 218.

[8] *De Concordia*, 457 D.

le mot. Ensuite, autre chose est proclamer le rôle de la grâce divine dans l'ordination, autre chose affirmer que ce rôle nécessaire s'exerce dans et par la formule commençant par ces mots. Arcudius paraît confondre perpétuellement les deux choses. Au reste, cette dernière difficulté concerne également l'interprétation des textes, cités ci-dessus, de S. Grégoire de Nazianze et de S. Jean Chrysostome.

Mais, répétons-le, notre auteur ne semble pas avoir entendu apporter de vraies preuves mais uniquement relever dans les documents de l'antiquité chrétienne des traces de la formule qu'il tenait pour la forme sacramentelle.

Comme dernier témoignage — *last not least* — à l'appui de son opinion, Arcudius a réservé un chapitre de Syméon de Thessalonique, théologien grec du XVme siècle, dans lequel, commentant chacune des paroles de notre formule, cet auteur affirme plusieurs fois explicitement que c'est elle qui opère l'ordination. Ce passage constitue dans notre dossier un document si important qu'il nous faut en rapporter au moins les parties principales. Syméon ne parle présentement que de l'ordination diaconale mais il est évident que ses explications doivent être étendues aux deux autres ordinations, dont il s'occupe plus loin.

Τοῦ διακόνου κεκραγότος τὸ, « Πρόσχωμεν, »... ὁ ἀρχιερεὺς ἐκφωνεῖ, « Ἡ θεία χάρις »... καὶ ἐπάγει, « Ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα »... « Καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα » φησίν... « Προχειρίζεται » ἤτοι προβάλλεται, καθιστᾷ, τελειοποιεῖ. Ἅμα δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ χάρισμα δίδοται. Οὔδε γὰρ χρόνου χρεία τῇ παντοδυνάμῳ καὶ αὐτοτελεῖ δυνάμει. « Τὸν δεῖνα » καὶ τὸ ὄνομα λέγει, ἵνα τοῦτο γράφῃ ἄνω καὶ γνώριμος ὑπάρχῃ ἀγγέλοις τε καὶ ἀνθρώποις· ἐπεὶ καὶ Θεοῦ καθίσταται λειτουργὸς « τὸν εὐλαβέστατον ὑποδιάκονον εἰς διάκονον ». Τιμᾷ καὶ τὸ πρώην χάρισμα, καὶ τὸν ἔχοντα ὡς Θεοῦ ὑπηρέτην, ὡς Θεοῦ χάριν ἔχοντα, καὶ ἐν Χριστῷ ἐνεργοῦντα. « Εἰς διάκονον » δὲ εἰπὼν, καὶ τὸ χάρισμα δίδωσιν. Καὶ ὁ χειροτονούμενος τὴν διακονίαν ἔλαβε τῷ λόγῳ τοῦ ἱεράρχου εὐθύς· ἐνεργὴς γάρ ἐστι τῷ παναγίῳ καὶ θείῳ Πνεύματι· ὅτι καὶ οὐκ αὐτὸς οἷα ἄνθρωπος, ἀλλ'ὡς ἱεράρχης λέγει μετὰ τῆς χάριτος καὶ τὴν χάριν ἐπεκαλέσατο· καὶ ἡ χάρις ἐνεργεῖ, ὅτι καὶ ἐνεργὴς ὁ λόγος

τοῦ Θεοῦ· καὶ ὅτι πάντα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα. Τότε μὲν οὖν εὐθὺς ἀπὸ ὑποδιακόνου εἰς τὸ διάκονος εἶναι γέγονε.

« Le diacre ayant dit à haute voix : *Soyons attentifs*... le pontife proclame : « *La grâce divine* », puis continue : « *qui remédie à nos faiblesses et supplée à nos défaillances, élève* », c'est-à-dire, désigne, constitue, consomme. Avec le mot est donné le don (χάρισμα). Car la vertu divine, étant toute-puissante et parfaite en soi, n'a pas besoin du temps. « *Un tel* ». Il prononce le nom, pour l'inscrire plus haut (au ciel ?) et le faire connaître aux anges et aux hommes, puisque l'ordinand est établi le ministre (λειτουργός) de Dieu. « *Le très pieux sous-diacre, au rang de diacre* ». Il honore ainsi le don précédent (celui du sous-diaconat) et celui qui le possède, comme serviteur de Dieu, muni de la grâce et opérant par la vertu du Christ. En disant : « *Au rang de diacre* », il lui confère le don (χάρισμα). Et l'ordinand (χειροτονούμενος) a reçu aussitôt le diaconat par la parole du pontife. Celui-ci opère en effet par la vertu du très saint et divin Esprit. Car il ne parle pas comme homme mais en pontife, avec la grâce. Et il a appelé (ἐπεκαλέσατο) la grâce et la grâce opère ; car la parole de Dieu est opérante. Car tout est opéré par l'unique et même Esprit. Alors donc aussitôt de sous-diacre il est devenu diacre [1].

Ici s'arrête la citation d'Arcudius. Nous terminerons de même la nôtre. Il est certain que ce passage est bien explicite et constitue pour la doctrine d'Arcudius un fort appoint. Aussi Malinofsky, en résumant cette doctrine, la fait remonter à Syméon et même plus haut encore [2].

Pour expliquer ce passage, il faut encore faire observer que, quelques lignes plus haut, Syméon avait rappelé expressément que la formule, Ἡ θεία χάρις s'accompagnait de l'imposition de main (τὴν ἀρχιερατικὴν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς ἐπιδέχεται δεξιάν, ἣ δεικνύει

[1] MG. 155, 376-377.

[2] N. MALINOFSKY, *Православное догматическое Богословіе*, Serguieff Poçad, 1909, t. IV, p. 292, n. 2. Мнѣніе, что тайнодѣйствіе рукоположенія совершается возглашеніемъ " Божественная благодать „ появилось въ концѣ XIV или въ началѣ XV в. Первый далъ объясненіе этому возглашенію въ смыслѣ тайносовершительныхъ словъ *Симеонъ Солунскій*.

τὸ ἐπισκιάζον τῆς χάριτος) [1]. Le contexte montre qu'il s'agit bien d'une imposition accompagnant la première formule et non pas seulement les prières d'invocation.

L'année même de la mort d'Arcudius, son opinion recevait en quelque sorte une consécration officielle par la publication de ce qu'on a parfois appelé le catéchisme grec de la Propagande, mais qui en réalité est un petit traité sur les sacrements destiné à l'instruction des prêtres. Il est écrit en langue grecque vulgaire et a pour auteur le moine Basilien Neophytos Rhodinos, originaire de Chypre. L'impression et l'édition est due aux soins de la Congrégation de la Propagande [2]. Arcudius lui-même fut chargé d'en faire la révision et l'approuva pleinement. La doctrine sur la matière et la forme du sacrement de l'ordre y est résumée comme suit:

Ἡ ὕλη αὐτοῦ τοῦ μυστηρίου ἐστι τὸ βάλσιμον τῶν χειρῶν τοῦ ἀρχιερέως εἰς τὴν κεφαλὴν ἐκείνων ὁποῦ χειροτονοῦνται. Τὸ εἶδος ἤγουν τὰ λογια ὁποῦ δίδουν δύναμιν αὐτοῦ τοῦ μυστηρίου, ἐστι τὸ, ἡ θεία χάρις ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα, καὶ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα προχειρίζεται τὸν εὐλαβέστατον, οδ. Ὁ χαρακτήρας ὁποῦ εἴπαμεν, καὶ τυπώνεται εἰς τὴν ψύχην τοῦ χειροτονημένου, διὰ τὸν ὁποῖον χαρακτῆρα δὲν βολῆ να χειροτονηθῆ δεύτερον, τότε τυπώννεται, ὅταν ὁ ἀρχιερέας εἴπη τὸ ἡ θεία χάρις [3].

L'opuscule fut-il fort répandu et put-il exercer une grande influence pour la diffusion de la doctrine exposée par Arcudius, concernant la forme de l'ordination? Nous ne saurions le dire. Toujours est-il que nous avons eu quelque peine à en retrouver un exemplaire.

Le sentiment d'Arcudius trouva bientôt un partisan de grande autorité dans François Hallier, professeur en Sorbonne, auteur du célèbre ouvrage *De sacris Electionibus et Ordinationibus ex antiquo et novo ecclesiae usu*, publié par la première fois en 1636.

[1] MG. 155, 276 B-C.

[2] Σύνοψις τῶν θείων καὶ ἱερῶν τῆς Ἐκκλησίας Μυστηρίων εἰς ὠφέλειαν τῶν Ἱερέων ἁπλῆ γράφει παρὰ Νεοφύτου Ἱερομονάχου Ῥοδινοῦ Κυπρίου τοῦ Σιναΐτου συντεθεῖσα... Βιβλίον πολλὰ ὠφέλιμον καὶ πολλὰ χρειαζόμενον διὰ τοὺς Ἱεροῖς (sic), καὶ διὰ καθελογῆς ἀνθρωπον. Romae, Typis et Expensis Sac. Congr. de Prop. Fide, 1633, Superiorum permissu. In-16°, 239 pag.

[3] Pag. 81.

La forme de l'ordination, tant pour les évêques que pour les prêtres et les diacres est, déclare expressément l'auteur, la forme Ἡ θεία χάρις [1]. Cette assertion n'est pourtant pas si catégorique, qu'en la répétant, il ne l'adoucisse un peu. « Consecrator, dit-il, à propos de la consécration épiscopale, haec verba profert quae formae rationem habere videntur » [2]. Pas plus que son devancier, Hallier n'est préoccupé de donner une démonstration proprement dite. Lui aussi se contente de prouver l'antiquité des formes en usage chez les Grecs de son temps [3]. Dans cette tâche il suit Arcudius de si près, qu'il va jusqu'à reproduire la citation défectueuse de S. Grégoire de Nazianze que nous avons notée plus haut. Toutefois il a soin d'observer que plus d'une des citations, qu'il rapporte d'après Arcudius, lui semble peu pertinente. Puis passant à examiner les avantages que présente la formule « La grâce divine », il voit en eux une confirmation de la doctrine exposée. En effet, dit-il, cette formule exprime excellemment toutes les causes de l'ordination. Sa cause efficiente principale, qui est Dieu agissant par sa grâce; la cause efficiente instrumentale ou ministérielle, à savoir le pontife ordinant; la cause formelle ou l'ordre reçu, lequel est signifié abondamment par les mentions répétées d'ordination, de consécration, de consommation et surtout par la désignation précise de l'ordre lui-même. La cause matérielle enfin, c'est-à-dire l'ordinand, lequel est désigné nommément. « Itaque, conclut-il, cum causae omnes ordinationis in forma apud Graecos pro hierarchicis ordinationibus conferendis usitata convenientissime explicentur, quis dubitabit quin forma illa qua utuntur sit convenientissima? [4].

Cependant, et ceci est important à noter, si Hallier adopte comme forme du sacrement la première formule, ce n'est point, semble-t-il, pour des raisons absolument impérieuses, mais simple-

[1] Part. II, Sect. II, c. II, art. II *De forma ordinationis,* § II *Traduntur formae ordinationum cum apud Graecos, tum Latinos iam usitatae.* T. II, pag. 133.

[2] Pag. 133 B.

[3] Le paragraphe III du même chapitre est intitulé: *Antiquitas formarum quibus Graeci utuntur, eruitur.*

[4] Pag. 138-140.

ment parce que c'était l'opinion en soi la plus probable. Il se hâte en tout cas d'ajouter à son exposé ce correctif: « Il ne faudrait cependant pas rejeter comme insuffisant au rôle de forme, une formule déprécative. Ne lisons-nous pas des Apôtres qu'ils ont ordonné par l'imposition des mains et la prière? Bien d'autres témoignages de l'antiquité chrétienne amènent à croire que les formules d'ordination ont longtemps consisté, même dans le rit occidental, en de simples prières » [1].

L'opinion d'Arcudius ainsi accréditée fut également suivie par Isaac Habert dans son ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ [2]. Habert, pas plus que Arcudius ou Hallier ne songe à faire une démonstration en règle d'une chose qui lui paraît dûment établie. Il se borne à énumérer quelques textes en guise de commentaire. Il reconnaît qu'Arcudius a dit juste en interprétant l'ἀνάρρησις de Denys comme étant la *pronuntiatio formae* mais, continue-t il, « non satis quid ἀναρρήσεως peculiaris nomine significetur cepit ». Cette signification plus exacte nous est enseignée dans les scolies de S. Maxime de Constantinople sur les œuvres de Denys. Arcudius avait en effet négligé de les consulter.

Mais le mérite d'avoir utilisé, comme il convenait, les dites scolies, revient surtout à Goar qui, tout en acceptant, lui aussi, l'opinion d'Arcudius, prit la peine d'en ébaucher une démonstration un peu plus régulière. Cette démonstration se trouve dans son Εὐχολόγιον *Graecorum*, à l'endroit où l'auteur explique les rites de l'ordination du diaconat [3]. Elle n'excelle pas par la clarté. Nous croyons la rendre assez exactement de la façon suivante. D'après S. Maxime l'ἀνάρρησις est la proclamation du nom de l'ordinand; elle avait lieu autrefois à trois reprises, très voisines l'une de l'autre. Une première fois quand l'évêque, tout au début de la cérémonie, marquait le front de l'ordinand en disant: Σφραγίζεται ὁ δεῖνα ἀπὸ πρεσβυτέρου εἰς ἐπίσκοπον ἐν ὀνόματι Πατρός, καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος. « Un tel est marqué du signe de la croix (pour passer) de l'ordre du presbytérat à celui de l'épiscopat au nom du Père

[1] O. c. II, pag. 139.

[2] ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ, *Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae*, Parisiis, 1643, pag. 115 ss.

[3] Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*. Parisiis, 1647, pag. 255, In Ordinationem fieri solitam in Diaconi Ordinatione, Notae.

et du Fils et du Saint-Esprit ». Formule qui s'employait avec les corrections requises dans les deux autres ordinations. L'ἀνάρρησις avait lieu pour la deuxième fois au moment où l'évêque recommandait l'ordinand aux prières de l'assemblée en disant : Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἐπισκόπου τοῦδε, ou ὑπὲρ τοῦδε πρεσβυτέρου, ou ὑπὲρ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦδε διακόνου. Enfin, pour la troisième fois, elle se faisait durant l'imposition de la main, dans la formule « La grâce divine ». Τόδε ἀνάρρησίν φησιν ὅταν ἐν αὐτῷ τῷ χειροτονεῖν κηρύττῃ· Τὸν χειροτονούμενον ἡ θεία χάρις προχειρίζεται τόνδε εἰς τόνδε [1].

C'est cette troisième ἀνάρρησις, qu'aurait eue en vue Denis.

C'est aussi, continue Goar, la seule qui nous soit restée aujourd'hui, à savoir dans la formule de proclamation « La grâce divine ». Cette formule est donc nécessairement la forme du sacrement. En effet, comme nous venons de le dire d'après saint Maxime, notre ἀνάρρησις actuelle et par conséquent la formule qui la contient, se disait dans l'acte même de l'ordination, ἐν αὐτῷ τῷ χειροτονεῖν, ce que Goar traduit « in ipsa actuali ordinatione ». Or la formule qui se dit *in ipsa actuali ordinatione* ne peut être que la forme de l'ordination. Cette conclusion est confirmée par le fait que la formule s'accompagne d'une imposition de main. Quant aux formules déprécatives suivantes, remarque encore Goar, il ne leur est pas adjoint d'imposition de main consécratoire (ordinativa); celle qui les accompagne n'est que cérémonielle. D'ailleurs, dit-il, n'importe quel théologien est à cent lieues de vouloir rejeter la formule indicative (absolutis verbis reiectis) et retenir, pour forme sacramentelle, les prières qui suivent. « Superest ergo, conclut-il, dilucide concludendum iamiam considerandam ἀνάρρησιν tum a Theophane apud Baronium anno Domini 714, n. 4, et a S. Maximo ter iam relato antiquitatis suae testimonium nactam, veram germanam et recipiendam ordinis formam in se includere, quam a latina nostra nullomodo dissentire constabit, si tamen sensus, non sonus verborum attendatur, et ad theologiae quam grammaticae amussim discriminis omne iudicium referre non aversamur » [2].

[1] *Scholia in libr. de Eccles. Hierarch.* In cap. V, III, § I (MG. 4, 165 BC).
[2] O. c., pag. 257.

Aussi sur les deux oraisons en question l'auteur n'a-t-il pas un mot de commentaire ou d'explication. Elles ne confèrent plus rien à l'ordination mais implorent en faveur du nouvel ordonné les vertus de son état.

Renaudot dans son traité sur la *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur les Sacrements* [1] ne s'oppose pas à cette façon de voir. « La formule *Divina gratia,* dit-il, qui est marquée dans tous les offices en diverses langues, peut incontestablement passer pour une forme sacramentelle puisque cette expression: *La grâce divine élève un tel de l'ordre des lecteurs à celui de diacre* est équivalente à celle-ci: *J'ordonne diacre un tel qui n'était que lecteur;* et aussi l'action du ministre, qu'on appelle *actus exercitus* est en son entier ». Cependant Renaudot hésite. « Si cela ne suffisait pas, continue-t-il, ce qui se dit en dernier lieu, *Un tel est ordonné pour être diacre de N.* y supplée abondamment, puisque c'est comme si l'évêque disait: *J'ordonne un tel diacre,* etc. [2]. Donc « ce qu'on peut regarder comme essentiel dans l'ordination des Orientaux, c'est la prière *Divina gratia* et la formule par laquelle l'évêque dit à haute voix, *Un tel est ordonné pour tel ordre* [3].

Malheureusement, cette deuxième formule supplémentaire n'existe pas dans l'ordination du rit grec mais seulement dans les autres rites orientaux. Nous devons en tout cas conclure que pour Renaudot la formule « La grâce divine » n'était peut-être pas suffisante comme forme de l'ordination.

Enfin, chose qui peut étonner au premier abord, il est certain que la doctrine d'Arcudius, devenue commune en Occident, le fut pareillement dans les écoles théologiques de Russie, de Grèce et dans tous les pays où s'était introduit le rit byzantin. Depuis quand en était-il ainsi? Il nous intéresserait extrêmement de le savoir, car le fait concerne de près la question des rapports entre les églises d'Orient et d'Occident. Malheureusement il ne nous a été possible jusqu'ici d'examiner par nous-même qu'un nombre très restreint des ouvrages les plus indispensables. Il faut présentement nous en contenter. Les livres symboliques de l'église ortho-

[1] *Perpétuité... prouvée par le consentement des Eglises orientales.* Paris, 1713.
[2] Pag. 363. [3] Pag. 374.

doxe ne nous offrent rien qui touche d'assez près notre question [1]. Des manuels russes de théologie [2] le plus ancien que nous ayons réussi à consulter est celui de l'archimandrite Antoine († 1879) [3]. Son enseignement ne saurait être plus explicite. « La forme, dit-il, en employant la terminologie occidentale parfaitement acclimatée en Russie depuis le XVIIme siècle, la forme du sacrement de l'ordre est la formule « La grâce divine ». Non moins explicite et formel est l'enseignement de celui qu'on a appelé le premier théologien russe (первый русскій богословъ), le grand, l'incomparable (великій, безпримѣрный) Macaire, métropolite de Moscou, de son nom de famille, Michaïl Pétrovitch Boulgakoff [4]. Nous pouvons rapporter son enseignement comme formulant la doctrine commune des écoles théologiques russes jusqu'en ces dernières années. En voici le résumé: Видимую сторону таинства священства составляеть рукоположеніе, соединное съ молитвою. « Un double élément constitue le signe sensible du sacrement, l'imposition de main unie à la prière ». Or quelle est cette prière? Une des formules d'épiclèse comme le ferait croire le mot de prière (молитва)? Non: Эта молитва употребляется въ православной Церкви и доселѣ, и читается такъ: " Божественная благодать...... ". Nous avons rapporté la formule plus haut. La prière essentielle du sacrement, c'est-à-dire la forme, est donc la formule de proclamation « La grâce divine » [5].

Les principaux théologiens russes modernes, citons encore l'archevêque Philarète [6]. Sans être aussi explicite que les précé-

[1] E. I. Kimmel, *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*, 2 vol., Iéna, 1850. J. Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*. Leipzig, 1904.

[2] Sur l'histoire de la théologie russe, voir A. Palmieri, *La Chiesa Russa*. Firenze, 1908, pag. 632-636.

[3] Archim. Antonij Amphitéatroff, *Pravoslavnoé dogmatitcheskoé bogoslovié*. Kief, 1856, pag. 315.

[4] D. B. Makarij, *Pravoslavno-Dogmatitcheskoé Bogoslovié*, 2 vol. St-Pétersbourg, 1856, T. II, n. 240, pag. 377 s.

[5] Le mot de *forme* (εἶδος, форма) est employé dans ce sens par les livres symboliques eux-mêmes. V. p. ex. *Confess. fidei orthod.*, p. I, rep. 100 (Kimmel, p. 171).

[6] *Православное догматическое Богословіе*. 3e édit. St-Pétersbourg, 1882, 2 vol. T. II, § 283, pag. 206-207.

dents, il semble pourtant se ranger à la même opinion. Résumant l'enseignement de l'Eglise au sujet des « éléments visibles » de l'ordination, il rapporte d'abord les principaux témoignages de la tradition. Puis, rappelant le passage de Théophane où est relatée la translation de S. Germain au siège de Constantinople et la formule d'usage dans cette circonstance : « La grâce divine qui toujours remédie à notre impuissance et supplée à nos défaillances transfère etc. » [1], il continue : « Semblable formule se lit dans de nombreux et très anciens manuscrits, comme on peut le voir dans Morin [2]. Or dans tous ces manuscrits, il est dit que la grâce divine προχειρίζεται, пропучествуетъ, c'est-à-dire comme le montre le mot lui-même, ordonne par la main du ministre du sacrement » [3].

Les théologiens Bulgares, Serbes ou Roumains n'ont guère fait que suivre l'enseignement des théologiens russes. Ce qui le prouve, c'est que les principaux manuels russes ont été traduits dans les langues de ces pays et édités à plusieurs reprises. Deux manuels roumains qu'il nous a été possible de consulter et qui sont œuvres dues à un travail un peu plus original, exposent exactement la même doctrine que celle que nous venons de lire résumée par Boulgakoff [4]. Quant aux Grecs, ceux de la grande église de Constantinople, plus soustraits à l'influence de la théologie occidentale, ne semblent pas avoir pénétré plus loin dans la question que ne les menaient leurs livres symboliques, c'est-à-dire qu'ils semblent l'ignorer. Les Grecs européens, jusqu'en ces dernières années, même

[1] Il cite évidemment Goar ; ce qui explique qu'il voit dans la susdite formule un spécimen de la forme sacramentelle. Le mot « *transfère* » (μετατίθηται) ne doit pas faire difficulté, pag. 207. note 23.

[2] Nous parlerons bientôt de cet ouvrage.

[3] En effet, nous le disions ci-dessus, le verbe пропучествовати a pour racine le mot рука, *main*.

[4] I. Olariu, *Manual de Teologia Dogmatica ortodoxa* pentru institutele teologice ort. rom., edit. 2. Karansebes, 1917, pag. 301.

Ioan Mihalcescu, *Manual de teologia Dogmatica*... edit. 2. Bucuresti, 1920, pag. 255. Forma acestei sfinte taine este pronuntarea rugaciunii : « Dumnezeescul har... hirotoneste pe cucernicul diacon în preot. Să ne rugăm etc. Materia este punerea mâinilor episcopului pe capul celuice se hirotoniseste.

dans l'enseignement donné à l'Université d'Athènes, se contentèrent de traductions d'Antoine et de Boulgakoff [1]. Parmi les théologiens grecs contemporains et plus originaux, un des plus distingués est le professeur Androutsos. Mais, ayant rejeté en bloc toute la théorie de la matière et de la forme des sacrements, il ne dit naturellemnt rien sur le sujet de notre recherche.

Mais assurément le plus important témoignage en faveur de l'opinion que nous avons fait remonter à Arcudius, lui vient du concile Ruthène tenu à Zamost en 1720. Au paragraphe VII du titre IIIme, tout entier consacré aux ordinations, après avoir relaté la réprobation décrétée par les Pères du concile contre certaines innovations introduites dans l'administration des ordres mineurs, les actes conciliaires continuent comme suit:

« Cum vero in collatione diaconatus et presbyteratus sequens forma in ecclesia orientali a primaeva fidei institutione viguerit: *Divina gratia quae semper infirma curat et ea quae desunt adimplet; promovet N., devotissimum diaconum, ut veniat super eum gratia Sanctissimi Spiritus, deprecemur pro eo:* placuit sanctae Synodo ut haec inviolabiliter servetur ».

Pour juger à sa valeur l'autorité de ce décret, il faut se rappeler que les décrets du concile de Zamost après ample examen furent solennellement approuvés non seulement par la Congrégation du Concile (5 décembre 1722) et par la Congrégation de la Propagande (1 mai 1723), mais par le pape Benoît XIII lui-même (19 juillet 1724): « Synodum huiusmodi, dit le bref d'approbation, omniaque, singula in ea edita statuta, ordinationes et decreta auctoritate apostolica tenore praesentium confirmamus et approbamus, illisque inviolabilis apostolicae firmitatis robur adicimus, ita tamen quod per nostram praedictae Synodi confirmationem nihil derogatum esse censeatur constitutionibus romanorum pontificum praedecessorum nostrorum, et decretis conciliorum generalium emanatis super ritibus Graecorum, quae non obstantibus huiusmodi ap-

[1] Sur le mouvement théologique hellénique voir l'article du P. M. JUGIE, *Une nouvelle dogmatique orthodoxe. Trois théologiens en présence.* « Echos d'Orient », XI (1908), pag. 147.

[2] Χρ. Ανδρουτσος Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. Athènes, 1907.

probatione confirmatione semper in suo robore permanere debeant » [1].

Cette restriction fut ajoutée sur l'expresse requête des deux Congrégations qui avaient sollicité l'approbation pontificale.

Sa portée ressort parfaitement, nous paraît-il, d'un passage de la lettre encyclique de Benoît XIV, *Allatae*, du 26 juillet 1755 [2]. Ce pape, après avoir rappelé la part importante prise par lui dans l'approbation du synode de Zamost, comme secrétaire de la Congrégation du Concile, raconte que Benoît XIII alors régnant, se montrait disposé à favoriser les suggestions des Pères de ce synode [3], lesquels dans leurs décrets avaient modifié ou même supprimé un certain nombre de rites en usage dans la liturgie grecque. Et néanmoins, à l'approbation donnée aux décrets du susdit synode par lettre apostolique, il joignit cette déclaration : *Ita tamen quod per nostram praedictam confirmationem* etc. A qui veut se donner la peine de lire entre les lignes, il apparaîtra clairement qu'aux yeux de Benoît XIV, le passage important dans l'approbation donnée au concile de Zamost est dans cette restriction même, du moins pour autant que se trouvait en question la réforme des usages liturgiques. Le pape était assez disposé à permettre une certaine latinisation ; le secrétaire de la congrégation était d'un avis opposé ; il fallait maintenir autant que possible l'intégrité des rites grecs. La clause *Ita tamen* etc. ne visait donc pas à empêcher un retour à des usages plus purement grecs, supprimés par des décisions conciliaires ou pontificales précédentes ; au contraire elle empêchait toute dérogation aux décrets portés antérieurement pour protéger l'intégrité des rites grecs. Or donc, supposons un instant que le décret du concile concernant la forme de l'ordination allât contre la vraie nature de ce sacrement, ne faut-il pas dire que,

[1] Les Actes synodaux avec les décrets et le bref d'approbation se trouvent dans le Supplément de LABBE-COLETI, t. VI et dans MANSI (WELTER), t. 35.

[2] BENEDICTI XIV *Bullarium*, t. III, p. 254 et *Collect. Lacens.*, t. II, col. 479.

[3] Licet obsecundandum putasset insinuationibus Patrum eiusdem Concilii, a quibus nonnulli ritus inter Graecos vigentes suis decretis vel temperati fuerant vel sublati, praedictam Synodum confirmavit quidem..... hac tamen addita declaratione : *Ita tamen* etc.

par le fait de la condition apposée à la confirmation pontificale, il se trouverait annulé?

Quoi qu'il en soit, il faut observer que ce décret n'est que disciplinaire et ne comporte aucune définition doctrinale concernant la nature ou la composition du sacrement, qui puisse engager notre foi. Ceci apparaît manifestement du texte du décret. Les Pères constatent que dans l'ordination sacerdotale et diaconale la forme « La grâce divine » fut de tout temps en usage dans l'église orientale et décrètent que l'usage en doit être maintenu. Enfin, il ne nous est pas évident qu'il faille prendre le mot forme dans son sens précis de forme sacramentelle. On pourrait peut-être mieux le traduire tout simplement par formule.

L'approbation du concile constitue-t-elle ce que les canonistes nomment une confirmation *in forma specifica?* La question, on le pense bien, mérite un instant d'attention.

L'expression de confirmation *in forma specifica* a été inventée par les canonistes pour désigner une approbation donnée par une autorité supérieure quelconque, ecclésiastique ou civile, et conférant à l'acte d'une autorité inférieure à peu près la même valeur juridique que si cet acte émanait de l'autorité supérieure elle-même. La confirmation *in forma communi*, au contraire, tout en louant et agréant l'acte en question, lui laisse exactement la valeur juridique qu'il a par lui-même. Est-il besoin de rappeler au lecteur qu'il chercherait inutilement dans le texte du bref d'approbation l'expression même de confirmation *in forma specifica* ou toute autre aussi explicite, ou encore une clause reconnue formellement et officiellement comme indice d'une pareille confirmation? On en est donc réduit à faire un peu d'exégèse et à étudier les clauses de la confirmation pour se rendre compte, dans la mesure du possible, de l'intention que par soi elles expriment. Or ces clauses sont généralement assez imprécises pour laisser bien du jeu à l'interprétation. Nous avons pu constater en effet, pour ce qui concerne l'approbation de notre synode, que, même parmi les canonistes les plus compétents et les plus autorisés, les avis pouvaient être très divergents. Les uns font remarquer que des expressions comme celles-ci : « *Auctoritate apostolica* », — « *illisque inviolabilis apostolicae firmitatis robur adicimus* », — « *decernentes easdem*

praesentes litteras, ac Synodum, in eaque edita statuta, ordinationes et decreta huiusmodi semper firma, valida et efficacia exsistere, et fore » et d'autres semblables, ne peuvent s'entendre que d'une confirmation pure et simple donnant aux décrets de Zamost l'autorité équivalente à celle d'un décret pontifical.

D'autres exigent davantage. Trois choses sont nécessaires, pensent-ils, à une confirmation *in forma specifica:* 1) l'absence de toute condition dans la confirmation, celle-ci devant être absolue et sans restriction; 2) un diligent examen précédant l'approbation; 3) la clause *motu proprio atque ex certa scientia* ou toute autre équivalente [1]. Or si la confirmation du concile de Zamost fut précédée d'un diligent examen, il faut en tout cas remarquer que cet examen ne fut pas dû, semble-t-il, à l'initiative de l'autorité confirmante elle-même, à savoir du pape, mais à celle de deux Congrégations qui approuvèrent le synode une année avant lui. Quant à la clause exigée, elle ne se lit pas dans le bref, ni en termes exprès, ni même, peut-être, en termes équivalents; car les clauses invoquées ci-dessus en preuve d'une confirmation *in forma specifica* peuvent n'être que des termes de chancellerie qui, malgré leur solennité, n'impliquent rien de plus qu'une simple approbation *in forma communi* [2]. Enfin, nouvelle exception à la règle établie plus haut, la restriction qui fut apposée à l'approbation et dont nous avons dit toute l'importance, est en contradiction patente avec une confirmation aussi entière que le devrait être une confirmation *in forma specifica* [3].

[1] WERNZ, *Ius Decretalium*, I, n. 213; II, pag. 134.

[2] Cfr. REIFFENSTUEL, *Ius canonicum universum*, lib. II, tit. XXX, n. 8.

[3] Dans une lettre récente (mai, 1924), la Sacrée Congrégation *pro Ecclesia orientali* approuvait les projets formés par Mgr Szeptycky, métropolite de Galitch et archevêque ruthène de Léopol, pour la restauration du monachisme slave dans l'Eglise ruthène. Nous relevons dans cette lettre le passage suivant, dont nous n'avons pas besoin de souligner la signification: « La volonté de cette Sacrée Congrégation est que les moines studites, dans l'observance chorale comme dans la pratique de la divine liturgie, observent dans toute son intégrité le rite byzantin, éliminant toutes les altérations ou innovations qui se sont introduites dans le rit en usage chez les Ruthènes, y compris celles qui furent, de quelque manière que ce soit, établies au synode de Zamosk ».

Cependant un indice d'une confirmation de ce genre semble devoir être fourni par la lettre de Benoît XIV *Ex quo primum.* A propos de certains décrets des Conciles provinciaux de Zamost et du Mont Liban (1736), le pape y rappelle que ces deux conciles furent tous deux approuvés par l'autorité romaine et assimile entièrement la confirmation du premier à celle du deuxième. Or celui-ci, dit-il, fut confirmé « *apostolica auctoritate post accuratissimum rerum omnium examen* »[1]. Mais il faut remarquer que cette dernière confirmation est conçue exactement dans les mêmes termes que la confirmation du synode de Zamost, sans excepter l'importante restriction que nous avons dite[2], et dès lors il n'y a rien à tirer de ce rapprochement.

Quoi qu'il en soit de cette question, dont nous laissons volontiers la pleine solution à de plus compétents que nous, il est bon de noter qu'à s'en tenir aux termes mêmes du bref, la confirmation ne fut en tout cas donnée qu'aux « statuts, ordinations et décrets » portés par le synode, c'est-à-dire aux mesures disciplinaires prises par lui. Il semble donc qu'on doive excepter de toute spéciale confirmation tout ce qui ressemblerait à une définition doctrinale quelconque, si tant est que le concile en ait formulée une seule.

Le synode Ruthène tenu en 1891, à Léopol (Galice) confirma indirectement le décret de 1720. « Quoad ipsum collationis ordinum ritum, vult Synodus, ut si plures simul aliquem ordinem diaconatus et presbyteratus suscipiant, ordinans imponat manus super singulos ordinandos separatim, cum formam Ordinis S. essentialem scilicet *Divina gratia* etc. pronuntiat[3] ».

Tout préoccupés de mettre en dû relief ce qu'ils regardaient comme la partie essentielle du sacrement de l'ordination, et d'ailleurs habitués à concevoir la forme à la manière occidentale, c'est-à-dire comme une forme simple et unique, entourée seulement de quelques formules purement cérémonielles, les théologiens que nous venons d'énumérer, n'accordent pour ainsi dire aucune attention aux deux formules d'invocation.

[1] Bened. XIV, *Bullar.*, t. III, pag. 305, § 17.

[2] Mansi (Welter), t. 38, c. 345, § 9 et *Collect. Lacens.*, t. II, c. 491.

[3] *Acta et decreta Synodi Provincialis Ruthenorum Galiciae habitae Leopoli an. 1891* (Romae, 1895), tit. II, c. VI, n. 5, pag. 99.

Elles ne sont à leurs yeux que de simples prières dans lesquelles l'évêque implore en faveur du nouvel ordonné les vertus nécessaires à son degré. Rien que de n'avoir pas deviné l'importance que devaient avoir ces deux prières par leur caractère même d'épiclèse, montre à quel point, malgré une certaine érudition, le sens de la liturgie orientale manquait à ces docteurs, y compris Arcudius. Car enfin, à moins qu'il ne faille attribuer à l'atavisme une puissance miraculeuse, il ne suffit pas d'être natif de Corfou et d'y avoir vécu jusqu'à l'âge de quinze ans, pour posséder de la liturgie byzantine en particulier et de la liturgie orientale en général un sens théologique si puissant qu'un demi-siècle d'entraînement dans la vie, la pensée et les préjugés occidentaux ne réussisse à l'oblitérer un peu.

Ce sont au contraire ces deux prières que vont mettre en relief toute une série de théologiens. Il est vrai que s'ils les mirent en relief, c'est par la force de la logique. Car leur théorie n'étant née que par opposition à la doctrine commune, ces auteurs se contentèrent le plus souvent de réfuter celle-ci, sans songer à prouver directement, ou même à proposer leur solution à eux. Mais comme ils ne veulent absolument pas de la formule « La grâce divine » pour forme sacramentelle, il reste que pour eux cette forme est à placer dans les deux prières de l'invocation ou dans l'une d'elles. Car, nous l'avons dit, il est impossible de chercher la forme ailleurs que dans une de ces trois formules, puisque seules elles sont accompagnées d'une imposition de main, rit reconnu par tous et particulièrement par les auteurs en question, comme étant la matière prochaine du sacrement de l'ordination grecque.

Le coryphée de cette école [1] est l'Oratorien Jean Morin, dont le *Commentarius de Sacris Ordinationibus secundum antiquos et recentiores latinos graecos syros et babylonios*, publié la première fois à Paris en 1655 [2], devint bientôt célèbre à l'égal de son traité fameux sur la discipline du Sacrement de Pénitence [3]. Malgré le

[1] C'est bien le mot. Car le point particulier que nous étudions appartient à tout un ensemble systématique de vues sur la nature et la composition des sacrements.

[2] Nous citons l'édition de 1655.

[3] Celui-ci est de 1651.

grand nombre de textes d'ordination grecs et orientaux publiés dans cet ouvrage, ce sont pourtant les ordinations latines et la question de leur matière prochaine qui en font le principal objet. C'est autour de ce problème que se concentre pour ainsi dire tout le reste. Quant à la question de la forme des ordinations grecques, Morin ne l'a guère considérée que pour rejeter l'opinion d'Arcudius. La formule « La grâce divine », dit-il, ne peut pas être la forme du sacrement. Elle n'est que la proclamation publique de l'élection canonique déjà accomplie, proclamation faite par l'évêque au moment même de commencer les ordinations [1]. Où se trouve donc la forme de l'ordination? Morin ne le dit pas expressément, mais un peu de logique, et ce que nous savons des idées générales de l'auteur nous permettent pourtant de déduire qu'il mettait la forme sacramentelle dans les formules de l'invocation. Quant à la preuve, qu'il suggère en passant, de cette partie positive de sa doctrine, elle est insuffisante; elle prouverait trop. La forme de l'ordination est à placer dans les formules d'épiclèse, dit-il, parce que, avant la récitation complète de ces formules, l'ordinand est toujours (semper) appelé ὁ προχειριζόμενος, ὁ χειροτονούμενος, tandis que, après cette récitation, il est au contraire toujours nommé ὁ χειροτονηθείς [2]. Or si la première partie de cette assertion est exacte, la seconde est absolument erronée. Pour trois exemples, où l'ordinand est qualifié de χειροτονηθείς tout de suite après la récitation des invocations [3], nous en avons trouvé cinq où il est appelé χειροτονούμενος encore après cette récitation [4], voire même après l'imposition des vêtements sacrés [5]. D'où il appert que cet argument ne prouve rien. Χειροτονούμενος est une désignation dans laquelle il est fait abstraction du degré d'accomplissement de l'action [6]. Nous avons dans

[1] Pars III, Exercit. II, c. 3, pag. 25 et 26.

[2] Pag. 26. Nous n'avons examiné que les textes d'ordination publiés par Morin lui-même.

[3] 1. 86 B, 90 E, 103 B.

[4] 69 B, 78 B, 88 D, 95 A, 102 A.

[5] 88 D, 95 A, 102 A.

[6] D'ailleurs les Grecs, plus que nous, maintenaient à ce mot sa valeur concrète et étymologique. Il eût été bien étonnant qu'ils eussent appelé ὁ χειροτονηθείς celui sur qui l'imposition consécratoire n'avait pas encore été faite.

le même sens employé le mot ordinand. Ce n'est que tout à la fin de la cérémonie, au moment de la communion que l'ordinand est toujours appelé ὁ χειροτονηθείς. Du moins n'avons-nous pas trouvé d'exemples du contraire; et la chose s'explique.

Nous ne rapporterons pas ici les arguments de Morin. Comme ils sont presque tous négatifs, c'est-à-dire dirigés contre l'opinion courante, ils se confondent nécessairement avec les appréciations que nous aurons nous-mêmes à porter sur les arguments d'Arcudius et de ses successeurs.

Les opinions de Morin se firent admettre peu à peu.

Dans les notes qu'il adjoignit à partir de l'édition de 1752 à la *Theologia moralis universa* du P. Paul Gabriel Antoine, le P. Philippe de Carbognano, F. M. O., professeur de morale à la Propagande, énumère rapidement pour chacune des ordinations et dans chacun des rites orientaux ce qui serait d'après les orientaux eux mêmes (*quid ipsi pro forma habeant*) la forme sacramentelle [1]. Pour l'ordination grecque sacerdotale, il indique la prière « Dieu grand en puissance », c'est-à-dire la dernière des deux formules d'invocation. « Aliae orationes, continue-t-il en parlant de toutes les ordinations en général, non ad formam referuntur sed ad implorandam a Deo gratiam et sacramenti effectum et quae deinceps presbytero tradi solent, indicant suscepti ordinis usum atque ad materiam non pertinent [2] ». Nous avons donc l'avantage de trouver ici un enseignement positif sur la forme des ordinations du rit grec, mais en guise d'argument, l'auteur se contente d'en appeler à la démonstration donnée par Morin, Exercitatio II, c. III et IV. Nous avons dit dans quelle mesure y est faite cette démonstration. Le traité d'Antoine avait été adopté sur l'ordre de Benoît XIV pour l'enseignement théologique donné au collège de la Propagande. Voilà un fait bien significatif pour la question qui nous occupe.

Aussi bien les idées de Morin faisaient leur chemin. Dans la 11me congrégation de la Commission créée par Benoît XIV pour la

[1] Comment auraient-ils fait pour le savoir eux-mêmes?

[2] Tom. II. *Tractat. de Ordine.* Appendix. *De universae Orientalis Ecclesiae circa Ordinem disciplina*, §. II. *De materia et forma* (Edit. Romaine de 1757, pag. 278 ss.).

correction des livres ecclésiastiques des églises orientales, parmi les *dubia* proposés se trouvent les deux que voici:

« Num forma promovendi diaconum in sacerdotem iuxta ritum Graecorum per illa verba: *Divina gratia N. diaconum promovet in sacerdotem*, sit sufficiens? ».

« Num forma deprecativa in sacramento ordinis sit sufficiens ad conferendum ordinem Graecis? ». Les avis des consulteurs se partagèrent. « Alii enim censebant formam esse in verbis superius relatis *Divina gratia etc.*; alii contra sentiebant ». Arcudius avait cédé, disaient ceux-ci, à un préjugé contre la validité des formules déprécatives. De là son opinion sur la forme des ordinations. D'autres Grecs l'avaient adoptée, ainsi que des Docteurs latins; « immo etiam Episcopi Rutheni eorum sententiae adhaeserunt in synodo Zamoscensi ... Sed horum opinionem reicit Ioannes Morin », dont la doctrine est alors brièvement rappelée. « Verum, continue le relateur, post consultorum disceptationem cum verba fecisset Eñus Cardinalis Gentili, inter cetera consideravit huius quaestionis definitionem nihil ad correctionem euchologii pertinere. Ideoque satius esse eam praetermittere; in cuius sententiam iverunt ceteri Eñi Patres et omnes consultores. Et ego secretarius ».

« Propterea rescriptum est: non spectare ad correctionem euchologii et nihil innovandum ». C'est-à-dire qu'il n'y avait rien à changer dans le texte de l'euchologe ni dans le rit observé pour l'ordination. Cette réponse est commune aux deux *dubia* [1].

L'observation du Cardinal était juste, mais il n'est pas moins évident que les membres de la commission évitèrent de trancher la question. On aurait probablement répondu plus catégoriquement du temps d'Arcudius.

Parmi les ouvrages modernes dont les auteurs se sont rangés à l'avis de Morin, il faut signaler en premier lieu le *Tractatus canonicus de Sacra Ordinatione* du Cardinal Gasparri. Au tome IIme

[1] *Rescripta Congregationis Particularis* a SSño Domino Nostro Benedicto Pro corrigendis Libris ecclesiasticis Ecclesiae Orientalis deputatae. Cum prefatione et Adnotationibus Nicolai Antonelli eiusdem Congregationis Secretarii, fol. 173, 179, 180. Nous sommes redevable de la communication de cette pièce à l'amabilité du Rév. Don Pietro Moriconi, archiviste adjoint de la S. Congrégation de la Propagande.

de cet ouvrage, section II, art. II, § 3, l'auteur exprime comme suit son opinion sur la forme de l'ordination sacerdotale: « Iam vero de materia et forma huius ordinationis eadem repetenda sunt quae diximus de ordinatione diaconatus. Scilicet iuxta receptam sententiam materia et forma consistunt in prima impositione manus cum verbis *Divina gratia etc.;* sed probabilis sententia est consistere potius in altera manus impositione cum verbis *Deus principio etc.;* et fortasse ordinatio valeret ex tertia manus impositione cum verbis *Deus in virtute etc.*, si omnia alia fuissent praetermissa. In casu practico adeatur sancta Sedes » [1].

Nous avouons ne pas comprendre pourquoi l'auteur, ayant à choisir entre les deux oraisons d'invocation, donne sa préférence à la première. A son avis, c'est elle qui est la forme; la deuxième peut tout au plus la suppléer. Nous pensons avoir montré que c'est plutôt la deuxième qui a le rôle principal.

Dans son ouvrage, bien connu sur l'essence (matière prochaine) du sacrement de l'ordre, le Cardinal Van Rossum ne consacre qu'une note de quelques lignes à notre question. Pour lui c'est dans la deuxième oraison d'invocation que consiste probablement la forme du sacrement [2].

Citons enfin le grand ouvrage de S. Many intitulé *Praelectiones de Sacra Ordinatione* [3]. En trois pages l'auteur résume l'état de notre question et, esquissant l'histoire de la controverse, combat l'opinion courante par quelques arguments si forts, pense-t-il, « ut nullum relinquere videantur dubium de falsitate opinionis Arcudii ». Il expose ensuite en peu de mots sa propre thèse. Pour lui, le rit essentiel de l'ordination grecque consiste dans l'imposition de

[1] II, pag. 241, 242. En répétant cette même doctrine à propos de la consécration épiscopale (pag. 267), l'auteur ajoute, en faveur de l'opinion courante: « et revera Rituale statim post illa verba *(Divina gratia etc.)* episcopi consecratoris, candidatum appellat ordinatum ». Nous pensons qu'en ceci il y a erreur. L'euchologe, imprimé à Venise en 1863 et dont nous avons fait notre document principal, désigne encore l'ordinand par le mot χειροτονούμενος et cela jusqu'à la fin de la deuxième oraison d'invocation, où pour la première fois il est appelé χειροτονηθείς. V. pag. 160, 162, 169, 172, 174. Le texte de l'édition romaine de l'Euchologe est tout semblable.

[2] *De essentia sacramenti Ordinis*, Fribourg, 1914, pag. 98, n. 1.

[3] Paris, 1905, pag. 500-503.

main [1] qui accompagne la prière consécratoire « Dieu qui êtes sans commencement ni fin », et dans cette oraison même, laquelle est, en substance, toute semblable à la forme latine de l'ordination sacerdotale. Quant à l'autre imposition de main avec la prière « Dieu grand en puissance » elle pourrait, sans aucun doute, suffire pour une ordination valide ; mais comme celle-ci est déjà faite, elle est redondante. Voici un raisonnement un peu trop occidental pour s'appliquer sûrement aux rites orientaux ! Nous avons dit au reste ce qu'il fallait penser de cette préférence donnée à la première des deux oraisons d'invocation.

Nous avons jusqu'ici exposé uniquement les opinions entre lesquelles se partagent les théologiens au sujet de la forme sacramentelle de l'ordination sacerdotale grecque. Autant que possible nous avons essayé de ne point trahir notre propre sentiment. Il est temps de dire enfin ce qui nous paraît être la solution du problème. Heureusement, nous en avons déjà mis sous les yeux du lecteur les principaux éléments.

(à continuer)

JEAN M. HANSSENS S. I.

[1] L'auteur parle d'une imposition des mains. Cette légère erreur se répète un peu plus loin.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

Wann ist das zwölfte Quodlibet des hl. Thomas von Aquin entstanden?

In seiner grundlegenden Studie über die handschriftliche Ueberlieferung der Quodlibeta des hl. Thomas hat J. Destrez [1] den Nachweis erbracht, dass jenes Werk welches wir als zwölftes in der Reihe der Quodlibeta zu zählen gewohnt sind, nicht vom Autor herausgegeben wurde, sondern ein Reportatum ist, das schon recht früh, etwa gegen Ende des 13. Jahrhunderts, der im übrigen abgeschlossenen Sammlung angefügt wurde.

Es bleibt noch die Frage zu lösen: Wann hat Thomas dies Quodlibet gehalten. P. Mandonnet [2], der zuerst die Behauptung vertrat, die Quodlibeta 7-11 seien nicht, wie man bis dahin allgemein annahm, 1272-1273 in Neapel gehalten, sondern vor der zweiten Pariser Lehrzeit, an verschiedenen Orten Italiens, weist dem zwölften Quodlibet das Jahr 1268 zu. Es sei das letzte der in Italien entstandenen Quodlibeta [3].

[1] *Les disputes quodlibétiques de Saint Thomas d'après la tradition manuscrite* in: « Mélanges Thomistes », Le Saulchoir, Kain 1923, 49-108. An der Echtheit des Quodlibet ist auch nach Destrez gar nicht zu zweifeln, wenngleich Bartholomaeus von Capua dasselbe in seinem Katalog nicht einmal unter den Reportata erwähnt.

[2] *Chronologie des questions disputées de Saint Thomas d'Aquin* in: « Revue Thomiste » 23 (1918) 362 A. 5. Der Beweis gilt zunächst für das neunte Quodlibet. Da nun nach Trivet die Gruppe 7-11 zusammengehört und als in Italien entstanden gekennzeichnet ist, so liegt es nahe, die Datierung auch auf die übrigen Quodlibeta dieser Gruppe auszudehnen. Immerhin wäre eine Vervollständigung des Beweises erwünscht. Ein Mittel haben wir jedenfalls im Gebrauch der Aristotelesübersetzungen und in der Stellung zu den Arabern. Es wird z. B. beständig die arabisch-lateinische Uebersetzung von *De animalibus* gebraucht und die Metaphysik des Avicenna spielt eine grosse Rolle. Auch Schattierungen in den Gedanken und in der Sprache dürften noch weiter führen. So scheint es mir, dass dieselben zu einer recht frühen Datierung des siebten Quodlibet Anlass geben und vielleicht gar dasselbe in die erste Pariser Zeit verlegen können. Es wäre dann aber Trivet entsprechend wohl erst in Italien veröffentlicht.

[3] *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas* in: « Revue des sciences philos. et théolog. » 9 (1920) 148.

Allein wenn die Ausdehnung des Beweises auf die Quodlibeta 7-9 sich als durchaus berechtigt erweist [1], so kann man in Bezug auf das 12. Quodlibet einwenden, der Platz an letzter Stelle sei völlig genügend durch den Umstand erklärt, dass wir es mit einem Reportatum zu tun haben, welches erst später zu den übrigen Quodlibeta hinzugekommen ist [2]. Zudem folgt Quodlibet 12 im Cod. des Collegio Angelico zu Rom an siebter Stelle unmittelbar auf die Pariser Quodlibeta [3]. Die Frage lässt sich also aus der Zusammengehörigkeit mit den italienischen Quodlibet nicht entscheiden.

Glücklicherweise findet sich im Quodlibet selbst wenigstens der eine oder andere Anhaltspunkt, der eine Datierung ermöglicht. Im Artikel 23 wird die Frage aufgeworfen: Utrum expulsi propter partes possint expe-

[1] Ich hatte früher im Vertrauen auf das Zeugnis des Trivet mich für die Ausdehnung auch auf die beiden folgenden Quodlibeta ausgesprochen. Allein M. Grabmann bringt in einer jüngst erschienenen Arbeit (*Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di S. Tommaso d'Aquino* in: *S. Tommaso d'Aquino,* Milano 1923, 121) einen sehr beachtenswerten Einwand. Cod. 128 vom Peterhouse zu Cambridge (saec. 14-15) hat am Schluss des 11. Quodlibet die Notiz: « Explicit undecimum quodlibet et per consequens ultimum fratris Thome de Aquino Parisius ». Das kann eine rein logische Folgerung sein; es kann aber auch dieser Nachricht ein geschichtlicher Kern innewohnen. Für das letzte spricht folgende Beobachtung: In den 10 ersten Quodlibet werden die einzeln Artikel immer und immer wieder eingeleitet: « Ad primum [secundum etc.] sic proceditur » oder auch « Circa primum sic proceditur ». Diese Formeln fehlen in den beiden letzten Quodlibeta vollständig. Ausserdem wird der Respondens wenigstens dreimal durch « ostendebatur » eingeleitet, was ebenfalls in den übrigen Quodlibeta nicht vorkommt. Sollten wir es also mit einem Quodlibet zu tun, dem die Ueberarbeitung fehlt und welches deshalb als letztes zu Paris oder vielleicht besser noch erst zu Neapel gehalten wurde? In letzter Annahme hat man den Vorteil, die Angabe des Trivet, die mir höher steht als die ein wenig verdächtige Notiz der Hs, besser beachtet zu haben. Auch braucht man in ihr das 6. Quodlibet nicht von seinem natürlichen Platz zu verdrängen. Inbetreff der 10. Quodlibet fand ich keinerlei positiven Anhaltspunkt, die eine Datierung vor oder nach 1269 ermöglichte. Es wird also einstweilen am besten sein, es in der Verbindung mit den ersten italienischen Quodlibet zu belassen. Diese Ungewissheiten und Schwankungen zeigen jedenfalls, wie berechtigt die Forderung von Destrez (a. a. O., 77, A. 3) ist, dass man die einzelnen Quodlibeta auch losgelöst von ihrer Verbindung mit den übrigen studiert. Die Verbindung und Gruppierung ist ebenso wie bei den Opuscula bereits das zweite Stadium der Ueberlieferung.

[2] Vgl. Destrez, a. a. O., 61-66. Dort wird der Beweis erbracht, dass dieses Quodlibet keinen Bestandteil der ursprünglichen Sammlung bildet.

[3] A. o. O. 63.

tere bona sua ab illis, qui sunt in civitate manentes [1]. Ist es erlaubt, in dieser Frage eine Anspielung auf bestimmte Ereignisse zu sehen, wie diese sich häufiger in den Quodlibeta nachweisen lassen? Schon der erste Einwand legt es nahe, an ganz bestimmte Verhältnisse zu denken. Es wird gesagt, dass viele der Zurückgebliebenen an der Vertreibung keine Schuld trugen. Der zweite und dritte Einwand erheben die Vermutung zur Gewissheit. Im zweiten heisst es: « Expulsi fuerunt contra partes ecclesiae et sic iustum bellum ». Im dritten wird gesagt: « Praeterea secundum philosophum, cum mutatur dominium et principatus, mutatur ordo. Et sic non est eadem civitas. Ergo expulsi non pertinent modo ad civitatem, quae prius erat. Ergo non tenentur eis ad restitutionem ». Es handelt sich also bei den Vertriebenen erstens um Gegner der kirchlichen Partei und zweitens ist um die Zeit ihrer Vertreibung ein Wechsel in der Regierungsgewalt und im Herrscherhaus eingetreten. Damit ist der Schlüssel zur Lösung gegeben. Es kann nur die Rede sein von dem Herrscherwechsel, der mit Karl von Anjou in Neapel eintrat, und von der mit ihm verbundenen Vertreibung und Expropriierung der staufischen Partei.

Es bleibt noch die Frage, ob die Anspielung auf die Ereignisse nach der Besiegung Manfreds in der Schlacht bei Benevent (26. Februar 1266) geht oder auf die grossen Güterkonfiskationen, die nach der Niederlage des unglücklichen Konradin bei Tagliacozzo (23. August 1268) und seine Hinrichtung zu Neapel (29. Oktober 1268) erfolgten. M. E. ist die letzte Annahme die wahrscheinlichere. Denn einmal überschritt Karl nach der Schlacht bei Benevent abgesehen von den Grausamkeiten bei der Einnahme von Benevent, für welche er die Verantwortung trägt [2], kaum das Mass des damals Gebräuchlichen [3], sodass die aufgeworfene Frage

[1] Herr Prof. Grabmann hatte die Güte, den Artikel des Druckes mit den Münchener Hss 3813 und 23870 zu vergleichen. Es findet sich keine den Sinn irgendwie ändernde Abweichung.

[2] Vgl. hierüber den Brief, den Clemens IV am 12. April 1266 an Karl richtete. DEL GIUDICE, *Codice diplomatico del Regno di Carlo I° e II° d'Angiò* (Napoli 1863) 129-133, n. 45.

[3] Vgl. A. DE SAINT-PRIEST, *Histoire de la conquête de Naples par Charles d'Anjou I* (Paris 1847) 217 f. Es wurden in der Hauptsache nur den unter der Herrschaft der letzten Staufer Vertriebenen ihre Güter zurückgegeben und die Besitzungen der Gefallenen und Flüchtigen fielen an den Staat. Unter den in ihre Rechte wieder Eingesetzten finden wir auch den Bruder von Thomas Haymo (*I parenti prossimi di S. Tommaso d'Aquino* in: « Civiltà Cattolica » 1923, vol. 4, pag. 300) ferner seinen Schwager Ruggero di San Severino (B. CAPASSO, *Historia diplomatica regni Siciliae 1250-1266*, Vol. I (Neapoli 1864) 346-348) und Zanfredina, die Tochter des Marino von Eboli und Gemahlin von Thomas Neffen Thomasius de Aquino (a. a. O. 348).

für diese Zeit keinen rechten Sinn hätte. Anders war es 1268. Damals ging Karl mit äusserster Härte und Grausamkeit voran. Durch das Statut von Trani (15. Dezember 1268) verfügt Karl die allgemeine Güterkonfiskation aller Rebellen « proditores » und verhängt selbst gegen deren Söhne und Töchter die härtesten Strafen [1]. Und damals kamen zahlreiche Ungerechtigkeiten von Seiten der habgierigen Beamten und der französischen Barone vor [2], sodass man unter dieser Voraussetzung es recht gut versteht, wenn im Quodlibet von der anderen Seite der Einwand erhoben wird: « Qui spoliatur a raptore potest repetere et accipere ea, quae sunt sibi sublata. Ergo et illi expulsi ».

Eines ist also völlig gewiss: Das Quodlibet ist frühestens 1266 entstanden. Besteht die zweite Erwägung zu Recht, so können wir sagen: Es ist erst in der Neapolitaner Lehrzeit, also 1272-73 entstanden. Diese letzte Annahme lässt sich durch eine ganze Anzahl von Gründen verstärken.

Schon die Tatsache, dass dieses Quodlibet nur als Reportatum vorliegt, spricht für eine späte Abfassungszeit. Gehörte das Quodlibet der ersten italienischen Lehrzeit an, so würde man schwer verstehen, warum Thomas gerade dieses Quodlibet unvollendet liess, während er doch die späteren Pariser Quodlibeta noch selbst herausgab.

Besonders wichtig ist es, dass alles auf Neapel als den Ort hinweist, an dem das Quodlibet gehalten wurde. Dort in erster Linie war die Frage von grossem praktischen Interesse. Handelte es sich doch darum, ob die neuen Besitzer restitutionspflichtig waren oder nicht. Zu beachten ist auch, mit welchem Eifer sich die Arguenten der *jetzigen* Besitzer annehmen und *ihre* Rechte verteidigen. Man könnte einwenden, dass zu Neapel die Diskussion einer so heiklen Frage nicht möglich war. Dieser Einwand mag für die Zeit unmittelbar nach der Niederwerfung Konradins seine Berechtigung haben, kaum aber für die spätere Zeit. Karl selbst hatte ja einige Härten gemildert [3]. Ausserdem dürfen wir nicht vergessen, dass im allgemeinen wenigstens im Mittelalter eine viel grössere Redefreiheit herrschte als in vielen modernen Staaten. Endlich ist in der Antwort von Thomas, eine gewisse Zurückhaltung deutlich wahrnehmbar. Wenn er auch keineswegs zugibt, dass alle jetzigen Besitzer von der Restitutionspflicht frei seien, so redet er doch viel-

[1] Del Giudice, a. a. O., 2, 258, n. 93; 2, 260-266.

[2] De Saint-Priest, a. a. O., 2, 203-213.

[3] Schon am 4. Dez. 1868 bot Karl allerdings mit vielen Ausnahmen und Kautelen eine teilweise Begnadigung an. Andere folgten. Del Giudice, 2, 251, n. 91; 297, n. 11; 301, n. 14; 302, n. 15.

mehr « in hypothesi » als « in thesi »: « Aut sunt expulsi iuste scilicet propter eorum culpam. Et sic non possunt repetere amissa. Aut iniuste idest sine culpa et sine debito ordine institiae, et sic possunt repetere... In quantum iuste agunt, sunt pro ecclesia, in quantum iniuste, contra ecclesiam » [1].

Auch die beiden folgenden Fragen: « Utrum ille, qui mala fide praescripsit, teneatur ad restitutionem » und « Utrum ille, qui rem alienam consumpsit, teneatur ad restitutionem » weisen viel eher auf Neapel als auf einen Ort des Kirchenstaates hin. Der Arguent ist gut bewandert im Ius civile. In Neapel aber hatte Thomas bei den Disputationen wohl auch Rechtsstudenten und Rechtsgelehrte unter seinen Zuhörern [2]. Ferner besteht am Orte der Disputation in einer so haüfig vorkommenden Materie wie der Praescription ein augenscheinlicher Widerspruch zwischen staatlichem und kirchlichem Recht [3]. Dieses ist aber für den Kirchenstaat nicht anzunehmen, für Neapel dagegen mit seinem hoch entwickelten, freilich oft despotischen Zivilrecht bietet eine solche Annahme keinerlei Schwierigkeiten.

Endlich gibt auch die Lehrentwicklung selbst wenigstens *einen* deutlichen Anhaltspunkt. Thomas leugnet auch hier die Möglichkeit einer aktuell unendlichen Menge. Das Quodlibet ist also zum wenigsten später anzusetzen als *De veritate*, *De aeternitate mundi* und die *Summa contra gentiles*, in denen er entweder die Möglichkeit zugibt oder sich unentschieden verhält [4].

Viel wichtiger ist aber eine andere Beobachtung: Es ist ganz deutlich wahrzunehmen, wie Thomas in seinen letzten Jahren betreffs der Frage, ob das esse der Kreatur ein accidens sei, auch in der Ausdrucksweise sich immer mehr von Avicenna entfernt. Noch in dem Weihnachten

[1] In den Worten: « Si autem habent superiorem, debent per superiorem petere sibi restitui » ist wohl eine Anspielung auf den Papst zu finden, der Oberlehensherr des Königreiches war. Interessant ist, dass Thomas in diesem Artikel klar die Volkssouveränität vertritt: « Maiores omnia faciunt auctoritate et favore populi. Et sic populus in favendo maioribus fuit in culpa ».

[2] Bartholomaeus von Capua, der selbst magister iuris civilis ist, sagt aus, dass er zur Zeit, da Thomas in Neapel weilte, dort im « Studium » sich aufhielt. *Processus inquisitionis*, n. 77 in: *Acta SS. Martii*, t. I.

[3] Nach dem Zivilrecht ist eine praescriptio mala fide gültig, während sie nach dem Kirchenrecht keine Geltung besitzt. Thomas nennt solche Gesetze « leges tyrannicae ». Nach dem Zivilrecht hat bei der Präscription der Geschädigte gegen den unrechtmässigen Verbraucher seiner Sache kein Klagerecht. Thomas betont, dass nach göttlichem Recht dieser Anspruch durchaus bestehe.

[4] Vgl. *De concordantia dictorum Thomae* in: « Gregorianum » 4 (1923) 91 f.

1269 oder 1270 gehaltenen Quodlibet sagt er ohne jedes Bedenken in der Solutio selbst: « Unde [ens] participatur sicut aliquid non existens de essentia rei. Et ideo alia quaestio est *an est* et *quid est*. Unde cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens, esse, quod pertinet ad quaestionem *an est*, est accidens. Et ideo Commentator dicit in 5. Metaphysic. quod ista propositio « Socrates est », est de accidentali praedicato secundum quod importat entitatem rei » [1]. Als Antwort auf das in den Einreden stets wiederkehrende Wort des Hilarius, wonach nur bei Gott das esse kein accidens sei, antwortet Thomas: « Ad secundum dicendum, quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae ». Gegen die Ausdrucksweise selbst hegt der Verfasser also keinerlei Bedenken.

Anders ist es in der Schrift *De concordantia dictorum Thomae* [2].

[1] *Quodl.* 2, a. 3. — Destrez, a. a. O., 73 verlegt dies Quodlibet auf Weihnachten 1269. Und dieses Datum entspricht durchaus der Reihenfolge der Quodlibeta. Weil aber die Hs. 14548 der Pariser Nationalbibliothek das Datum Weihnachten 1270 trägt (Destrez, a. a. O.), so halte ich die Frage einstweilen für unentschieden. Eine Abweichung von der zeitlichen Reihenfolge wäre durchaus nicht unmöglich.

[2] Ueber die Echtheit dieser Schrift vgl. « Gregorianum » 4 (1923) 72-105. Allerdings ist gegen den von mir geführten Beweis Einspruch erhoben. Während Mandonnet (*La canonisation de Saint Thomas* in: « Mélanges Thomistes », Le Saulchoir, Kain 1923, 47) sich darauf beschränkt, den Beweis abzulehnen, bringt Grabmann in seiner sehr dankenswerten Erörterung der Frage eine ganze Reihe von Schwierigkeiten vor (*Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit* in: « Divus Thomas » III (1923) 380-383). Ein näheres Eingehen auf die Gegengründe Grabmanns ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Es wird erfolgen, sobald ich den Text der von mir vorbereiteten Ausgabe auf Grund weiterer Hss. festgestellt habe. Ich glaube jedoch schon jetzt sagen zu können, dass ich die Echtheit der Schrift durchaus aufrecht erhalten muss. Solange nicht ganz neue, durchschlagende Gegengründe auftauchen, scheint es mir geradezu eine psychologische Unmöglichkeit zu sein, dass ein Fälscher sich so in die Ausdrucksweise, in die feinsten Unterschiede des thomistischen Gedankens und die scheinbar nebensächlichsten Unstimmigkeiten hineinleben konnte. — Mandonnet und auch Grabmann reden von einer literarischen Fiktion, wie sie etwa bei der *Disciplina scholarium* vorliegt. Die Bezeichnung und der Vergleich sind unhaltbar. Denn dort tritt der rein literarische Charakter immer wieder deutlich zu Tage; zum Ueberfluss nennt der Verfasser in den Anfangsbuchstaben der Schlussverse seinen Namen Conradus, worauf mich Prof. P. Lehmann in München schon vor Jahren aufmerksam machte. Hier aber bezeichnet der Verfasser sich direkt oder indirekt stets wieder als identisch mit Thomas. Er will offenbar im Leser diesen Eindruck hervorrufen, ohne ihm irgendwie das Mittel zur Aufdeckung an die Hand zu geben. Das ist aber keine literarische Fiktion, sondern bewusster Betrug und offenkundige

Mit Bezugnahme auf die eben erwähnte Quästion [1] legt er sich die Frage vor: Inwiefern das esse ein accidens sei. Er fühlt also bereits, dass in der Ausdrucksweise eine gewisse Schwierigkeit liege. Trotzdem hält er an der Bezeichnung durchaus fest, nur wird ihr Inhalt näher bestimmt: « Sic igitur, si fiat respectus ad ipsum principium essendi in composito. esse non est accidens; si vero fiat respectus ad ipsum quod est ut ad angelum vel ad quodcunque aliud, illud esse est accidens, quia ipsum quod est intelligi et diffiniri per propositionem indicantem quod quid est potest, etsi non sit, nec per propositionem aliquam dici possit ipsum esse, cum suum esse non sit ens ipsum » [2]. Ganz anders ist die Ausdrucksweise und Stellung im 12. Quodlibet. Nicht nur der Sache nach wird Avicenna durchaus abgelehnt, wie dies bereits im Metaphysikkommentar

Fälschung. Grabmann führt zwei Stellen an, bei denen der Verfasser aus der Rolle falle. Er gebrauche einmal *venerat* und einmal *dicit* von sich selbst in der dritten Person. Was das letzte Wort angeht, so haben sowohl Cod. Par. (S.te Geneviève) 238 als auch Monaster. 164 *dici*, wie es auch der Zusammenhang erfordert. Urb. 215 lässt das Wort und ebenso *ideo* völlig aus, was ebenfalls verständlich ist. Das *venerat* steht allerdings im Cod. Par., bei dem übrigens eine sorgfältige Durchprüfung ergab, dass seine innere Güte, wie so oft, in umgekehrten Verhältnis zu der prachtvollen Zierschrift steht. Cod. Mon. und Cod. Urbin. haben dafür aber *nondum inventum erat aliquid ad ostendendum*, was einen durchaus richtigen Sinn ergibt. Die Lesung des Cod. Par. dürfte durch Nichtbeachtung der Abkürzung aus *ventum erat* entstanden sein. Inbetreff der Unebenheiten des Stiles sei nochmals betont, dass wir es mit einem sehr verderbten Text und obendrein nicht mit einer vollendeten Arbeit, sondern einem ersten Entwurf zu tun haben. Zum Schluss möchte ich mir eine methodische Bemerkung zur Echtheitskritik erlauben. Wenn Schwierigkeiten bei Werken auftauchen, für deren Echtheit sehr triftige Gründe sprechen, so dürfte es richtiger sein, eine vernünftige Lösung der Schwierigkeit zu suchen, die Echtheit aber nicht eher zu leugnen als sich jeder Lösungsversuch als unmöglich erweist. Weil dies nicht beachtet wurde, kam man zur Anzweiflung oder Leugnung von so evident echten Werken wie es *De natura materiae* und *De unione verbi incarnati* sind. Und noch in allerjüngster Zeit möchte R. Martin [« Divus Thomas » III, 1 (1923) 358-363] aus ähnlichen Gründen, wie sie einst Thomas Sutton bei unserem Werke leiteten, die Echtheit von Suttons *Quaestio disputata: « Utrum voluntas humana moveat seipsam ad actum volendi »* bestreiten. Und doch ist diese Quaestio durch äussere und innere Gründe so gut bezeugt, dass wir uns durch Leugnung ihrer Echtheit konsequenterweise bei sehr vielen scholastischen Schriften überhaupt jede Möglichkeit eines Echtheitserweises versperren.

[1] Irrtümlich habe ich im « Gregorianum » 4, 95, A. 2 die Stelle in erster Linie auf Quodl. 12, a. 5 bezogen. Dies geht nicht, da Thomas in diesem Quodlibet die Ausdrucksweise ablehnt.

[2] Die Stelle ist dem oben genannten Cod. Paris. entnommen.

geschehen ist [1], auch in der Sprechweise hat sich ein Wandel vollzogen. Das esse ist kein accidens, sondern die Verwirklichung der existierenden Form. Höchstens kann man dasselbe entsprechend dem Worte des Hilarius in uneigentlichem Sinne accidens nennen, da es kein Teil der Essenz ist [2]. Der Unterschied zum 2. Quodlibet ist klar ersichtlich. Dort der anstandslose Gebrauch eines Ausdrucks; hier die grösste Zurückhaltung, ja beinahe eine Verwerfung, die nur in etwa durch den Hinweis auf den übertragenen Gebrauch gemildert wird. Dieser Wandel der Ausdrucksweise spricht m. E. recht deutlich für eine spätere Abfassungszeit des 12. Quodlibet, also für die Lehrzeit in Neapel.

Ueberschauen wir zum Schluss die gemachten Ausführungen, so dürfen wir wohl sagen: Da einerseits kein Grund gegen die Datierung 1272-73 spricht, anderseits sehr gewichtige äussere und innere Momente gerade für diese Zeit geltend gemacht werden können, so besteht eine durchaus genügende Bürgschaft dafür, dass wir in dieser Datierung nicht fehlgehen. Dies Ergebnis ist um so erwünschter, als wir damit betreffs einer ganzen Reihe von wichtigen Fragen die letzten Gedanken und Gedankenformulierungen des Aquinaten kennen.

F. Pelster S. I.

NACHTRAG.

Nach Einlieferung meines Artikels kommt mir die treffliche Besprechung zu Gesicht, welche P. Synave über die Arbeit von Destrez geliefert hat (« Bulletin Thomiste », Mai 1924, 33-50). Inbetreff unserer Frage hebe ich Folgendes hervor. Zunächst sieht Synave in dem Quodlibet kein Reportatum, sondern eine Sammlung von kurzen Noten, eine Art Abkürzung, die von Thomas selbst redigiert wurde. Ich halte diese Lösung für durchaus nicht unwahrscheinlich; nur müsste das Wort Abkürzung im Sinne von erster Skizze verstanden

[1] *Quodl. 12, a. 5:* « Opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum, quia unum, prout convertitur cum ente, signat substantiam rei et similiter ipsum ens ». Vgl. *Com. in Met.,* l. 4, lect. 2.

[2] A. a. O. « Et sic dico, quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis sive sine materia sive cum materia... Et sic proprie loquendo non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne, quod non est pars essentie. Et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia ».

werden. Hoffentlich bringt Synave bald die Gründe für seine ansprechende Hypothese.

Weiterhin gelangt auch Synave zu dem Ergebnis, dass Quodlibet 12 nicht, wie Mandonnet behauptete, an das Ende der italienischen Quodlibeta gehört. Er bringt eine Reihe von Indizien, welche es nahelegen, dass dieses Quodlibet erst nach 1270 entstanden ist. Das Endergebnis lautet dahin, dass es Ostern 1271 in Paris gehalten wurde. Synave bemerkte ebenfalls die von mir besonders ausgenutzte Anspielung des Artikels 23, konnte aber mit ihr nichts anfangen. Ich stimme bis auf die Fixierung Ostern 1271 völlig mit Synave überein. Diese letzte scheint mir nicht genügend bewiesen. Die Anspielungen auf die averroistischen Streitigkeiten konnten m. E. ebensogut 1272-73 in Neapel geschehen. Denn Pariser philosophische Zeitfragen waren eben Zeitfragen für die ganze scholastische Welt. Warum ferner soll Quodlibet 12 unvollendet sein, während die in der Ansicht von Synave später gehaltenen Quodlibeta 5 und 6 vollendet sind? Vor allem fällt natürlich für meine Auffassung, die gegebene Erklärung von Artikel 23 ins Gewicht.

F. P.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Bulletin de Philosophie.

I. *Histoire de la Philosophie.* — II. *Philosophie spéculative.* — III. *Philosophie apologétique.* — IV. *Mélanges.*

II. — Philosophie spéculative (*suite*).

17. Dans ses *Praelectiones Cosmologiae,* [1] le P. Dario, S. J., s'est mesuré avec le redoutable problème de l'adaptation de la Cosmologie à l'état actuel des sciences de la nature. Si les philosophes scolastiques n'ont jamais admis l'erreur positiviste qui réduisait la philosophie à une synthèse des sciences, s'ils n'ont jamais cru qu'il fallût mettre à la base de l'Ontologie, c'est-à-dire de la plus haute généralisation qui soit, autre chose que l'expérience vulgaire, ils se sont toujours souvenus que leur maitre, Aristote, était un savant, et que sa science, qui embrassait presque toutes les connaissances de son temps, lui avait servi à poser les problèmes de la Philosophie naturelle. Cette science avait peu changé encore, quand l'Occident latin reprit l'œuvre du Stagirite ; aujourd'hui elle est complètement renouvelée, purgée de bien des erreurs, enrichie d'un immense matériel de faits et de lois; ces faits et ces lois sont groupés en *théories* et reliés par des hypothèses: la Cosmologie élaborée en fonction de la science ancienne garde-t-elle une valeur au regard de la science d'aujourd'hui?

Le P. Dario donne à la question une réponse affirmative. Ses thèses sont traditionnelles; si elles ne se rattachent pas en général, dans les questions controversées entre scolastiques, à la synthèse thomiste, au sens strict de ce mot (c'est pourtant la thèse thomiste qui, au sujet de l'effet formel de la quantité, est déclarée plus probable), elles ne sortent pas des cadres du péripatétisme historique. Mais elles sont

[1] J. M. Dario, S. I., *Praelectiones Cosmologiae*, quas primum Gemerti, deinde Vallibus Anicii habebat. Parisiis, Beauchesne, 1923, in-12°, XII-462 pag. Fr. 24.

illustrées avec un matériel de faits et d'exemples remarquablement bien choisi. L'auteur a lu, résumé, annoté, critiqué de façon personnelle, judicieuse, impartiale, à peu près toute la littérature de philosophie scientifique en langue française, et il a inséré ces données dans les cadres scolastiques. Sa *scolastique* d'ailleurs est si discrète, sa terminologie si claire, son latin si proche du français (quand il ne lui cède pas la place), que tout homme cultivé le suivra sans peine. Cet ouvrage est appelé à rendre les plus grands services aux professeurs et à ceux qui étudient sans maître.

Pour que nos éloges ne soient pas suspects de partialité, nous y joindrons une critique. Nous craignons qu'à se moderniser ainsi et à suivre d'aussi près la Science qui se fait, la Philosophie scolastique ne perde quelque peu de sa force, de sa puissance de synthèse. Et d'abord, pour ce qui regarde la méthode, l'auteur a cru devoir, comme quelques autres avant lui, renverser l'ordre ancien, qui allait de l'étude de l'essence des corps à celle de leurs propriétés; il considère successivement les propriétés statiques des corps (toutes groupées autour de la quantité), leur activité, leur substance; et, ce faisant, il aura pensé sans doute revenir à la vraie tradition péripatéticienne, qui va du plus connu au moins connu. Cependant d'une part on peut remarquer que la connaissance vulgaire, préscientifique, des propriétés suffit à nous mettre sur la voie de la composition essentielle des corps (faut-il une connaissance approfondie de la quantité et des qualités corporelles pour baser le raisonnement par lequel l'auteur conclut à la distinction de matière et de forme?); d'autre part il est très philosophique de redescendre de l'essence aux propriétés, de considérer celles-ci dans leur rapport avec celle-là: on voit ainsi que la quantité, multiplicité potentielle, a sa racine dans la matière, principe potentiel de l'essence; on peut aussi pénétrer dans la question très obscure de l'individuation au sein de l'espèce: l'individuation par la matière que la quantité a faite *désignable*, si étroitement apparentée à la doctrine de l'acte et de la puissance, est assurément l'une des pièces importantes de la Philosophie naturelle de S. Thomas et le progrès scientifique la laisse intacte: or il n'en est pas question dans ces *Praelectiones Cosmologiae*. Il est vrai, et c'est notre second grief, que bien d'autres questions encore sont passées sous silence, ou très succinctement indiquées. Telle la question de la pluralité des formes substantielles, si débattue au temps de S. Thomas, si étroitement connexe avec la notion même de forme et son rapport à l'être, si fortement engagée dans la question de la permanence des éléments au sein

du mixte (l'auteur traite ce dernier problème sans dire un mot de l'hypothèse d'un mixte, substance unique, mais pourvue de plusieurs formes substantielles); telle aussi la question de l'éduction des formes et celle de leur divisibilité. Ces doctrines sont pourtant très utiles, non seulement comme intégrant la synthèse, mais aussi comme illustrant par des exemples les grandes thèses ontologiques, autrement si abstraites et si difficilement accessibles. Elles nous paraissent avoir trop peu retenu l'attention de l'auteur, et, pour être traitées trop brièvement, ne l'être pas toujours avec une exactitude parfaite.

Il est vrai que le P. Dario dans sa Préface déclare ne pas vouloir répéter ce que d'autres ont dit. Il suppose sans doute que ses lecteurs compléteront la partie *classique* à l'aide d'autres manuels. Alors notre critique perd beaucoup de sa force; nous le reconnaissons volontiers et déclarons sans hésiter que l'ouvrage fait grand honneur au milieu dans lequel il a été composé: des étudiants capables de le suivre comme livre de texte possèdent assurément une culture scientifique peu ordinaire.

18. Plusieurs années se sont écoulées entre la publication des tomes I et II des *Eléments de Philosophie* de M. Jacques Maritain, années bien remplies du reste par d'autres publications fort utiles du même auteur. Avec le nouveau volume des Eléments, qui ne contient encore, dans ses 355 pages, que la *Petite Logique,* [1] il apparaît plus clairement encore que nous aurons dans cet ouvrage autre chose qu'un manuel scolaire, ou une œuvre de vulgarisation du genre des *Etudes* de Mgr. Farges. Ce sera un véritable *Cours de Philosophie*, auquel les professionnels eux-mêmes recourront pour chercher la solution de leurs doutes. Ils y trouveront toute la substantifique moelle de la sagesse antique, non pas abrégée, appauvrie, et par là même décolorée, exsangue, mais copieusement présentée par quelqu'un qui l'a étudiée avec un respectueux enthousiasme, exprimée en un langage tout moderne, et rendue vivante par de constantes applications à la réfutation d'erreurs récentes. Un tel Traité n'existait encore, que nous sachions, dans aucune langue. On ne saurait qu'applaudir à l'entreprise et féliciter l'auteur d'un travail dont il est facile de deviner le poids.

Ce serait une erreur de croire que, depuis le XVIIe siècle, âge des grands traités scolastiques, la « Logique mineure » est restée

[1] Jacques Maritain, prof. à l'Institut cath. de Paris, *Eléments de Philosophie:* II. *L'ordre des concepts.* I. *Petite Logique* (Logique formelle). Paris, Téqui, 1923, in-8°, xi-355 pag. Fr. 15.

immobile, figée dans ses formules. Non seulement elle s'est accrue de la Logistique, gain qui n'est peut-être pas bien précieux, mais d'une part le nominalisme issu de l'empirisme a tenté de la marquer de son empreinte, en bannissant de partout le point de vue de la compréhension pour ne laisser que celui de l'extension; d'autre part, des doctrines nouvelles, qui ne sont pas sans importance, ont été présentées sur les propositions *de relation*, les inférences immédiates, la réduction des figures du syllogisme, la distinction des syllogismes catégoriques d'inhérence et de relation, le rapport du syllogisme conditionnel au syllogisme catégorique. Ces dernières nouveautés ont été jusqu'à présent peu examinées par les tenants de la philosophie scolastique. M. Maritain les étudie avec soin; ses conclusions sont en général très conservatrices; le nominalisme est traité très sévèrement, comme il convenait; les vues de Lachelier obtiennent plus d'égards. L'auteur estime que toute proposition est une proposition d'inhérence (peut-être eût-il pu distinguer plus nettement ici le point de vue de la Psychologie, qui étudie dans leur originalité les diverses démarches de l'esprit, et celui de la Logique, qui vise surtout à réduire les formes pour dégager des règles très générales), il montre qu'il n'y a pas d'*inférences immédiates*, que les conversions, oppositions, équipollences, ne recourent pas à des syllogismes cachés, comme voulait Lachelier, parce qu'elles ne sont pas des inférences du tout, mais expriment en termes légèrement différents la même vérité (en quoi il nous paraît être dans le vrai), que les deuxième et troisième figures du syllogisme ont des principes propres et ne tirent pas leur force de la première, bien qu'elles s'appuient elles aussi en dernière analyse sur le *Dictum de omni*, *Dictum de nullo* (c'est là une conciliation qui paraît heureuse), que les syllogismes de relation ne valent que par réduction au syllogisme d'inhérence (ici encore pouvait être soulignée la distinction des points de vue psychologique et logique), que le syllogisme conditionnel est un procédé absolument différent du syllogisme catégorique, bien qu'il suppose ce dernier (le rapport de la proposition hypothétique à la proposition catégorique eût pu être expliqué avec plus de précision).

Peut-être y a-t-il çà et là trop de respect pour certaines subtilités peu utiles (voir, à titre d'exemples, la classification des concepts incomplexes et complexes, pag. 43, le tableau de l'opposition des modales, pag. 169, la réduction des syllogismes indirects); la notion de *supposition* est assurément importante (la supposition est-elle exactement définie : « valeur de suppléance d'un terme ayant une signification » pag. 75 ?

n'est-elle pas plutôt une variation accidentelle de la signification elle-même ?), mais la subtilité des logiciens des siècles postérieurs au XIV[e] s'est donnée libre carrière en ce chapitre et il n'y a pas lieu de les suivre. La définition de l'*appellation* (pag. 91) est plus compliquée que la chose elle-même. Les pages concernant la Définition et la Division (94-102) sont bien courtes. Obscure, sinon inexacte, nous paraît cette explication : « Il y a *composition* quand l'intellect compare un concept à l'autre comme appréhendant la conjonction ou l'identité des *choses* dont ils sont la conception » (pag. 106). La proposition composée est définie (pag. 127) de façon bien matérielle par le nombre des copules, ce qui amène à regarder l'hypothétique comme une composée (alors que l'esprit n'y affirme que le lien entre des énonciables) et même comme la seule composée (si bien que la copulative doit être elle-même rangée parmi les hypothétiques) ; au contraire l'opposition est très heureusement définie par son élément formel, contrairement à la pratique commune des Logiciens scolastiques (il y a encore un peu de flou dans l'exposition, mais la pleine clarté se fait pag. 163). Pourquoi ne pas se libérer aussi des *conséquences matérielles* (« *vi materiae* »), qui ne sont ni peu ni prou des conséquences, puisque la conclusion, vraie en soi, ne l'est pas à cause des prémisses ? (l'explication donnée, pag. 195, d'un conséquent vrai suivant logiquement d'un antécédent faux, est assurément compliquée, peut-être même inexacte). Par contre il convenait de conserver (pag. 215) la formule ancienne si précise du *principium discrepantiae :* « quae discrepant *in uno* tertio... » en faisant observer la différence entre cette formule et cette autre : « discrepare *ab uno* tertio ». On ne voit pas très bien ce qui a fait choisir comme *principales* les trois règles du syllogisme indiquées pag. 220. On s'étonne de ne pas trouver une démonstration indépendante pour la première règle de la première figure (*Sit minor affirmans;* cette preuve est donnée à l'occasion de la troisième figure, mais pourrait l'être plus clairement), comme de ne pas voir même énoncées les règles du sorite (aucune prémisse ne peut être négative sauf la dernière, aucune particulière sauf la première), dont la démonstration constitue un si bon exercice. L'auteur ne se méprendra pas sur la portée de ces minuscules observations; il y verra la preuve de l'extrême attention avec laquelle nous l'avons lu, et du très vif intérêt que nous prenons à son œuvre.

19. Nous avons précédemment rendu compte d'une *Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs* de M. J. Lemaire. Voici

des *Notes complémentaires* [1], destinées à préciser certains points de la théorie et à répondre aux objections qui lui ont été faites. Il est douteux que ces nouvelles pages, d'ailleurs intéressantes comme les premières, réussissent à satisfaire complètement les critiques. L'auteur, répondant à nos précédentes observations, se défend énergiquement d'accepter le principe fondamental de l'explication kantienne de la connaissance. Le Kantisme, dit-il, « a comme base l'a priori des qualités secondaires (M. Lemaire appelle secondaires les qualités communément appelées primaires, celles qui correspondent à peu près aux sensibles communs des Scolastiques, étendue, nombre, mouvement, etc.) étroitement attachées aux idées d'espace et de temps... D'ailleurs, dans notre opinion, les sensations ne préexistent nullement dans le sujet » (pag. 4, 5, not.). La première de ces différences est en effet essentielle, et suffirait déjà à faire de M. Lemaire un réaliste. Quant à la seconde, l'auteur sait fort bien que, selon Kant, ce qui préexiste, ce sont seulement les *formes* dans lesquelles se moulera la connaissance, non les connaissances elles-mêmes; qu'il y a aussi chez Kant concours du sujet et de la chose en soi pour produire la connaissance. Sans doute M. Lemaire n'attribue pas aux déterminations de ces formes une valeur de pur phénomène, sans correspondance avec la réalité: il admet une correspondance, ou, comme il dit, dans un sens qui assurément n'est pas le sens kantien, une *objectivité* pour toutes les qualités, objectivité par identité pour les qualités secondaires (les choses possèdent elles-mêmes la forme d'étendue que revêtent les sensations), objectivité par équivalence pour les primaires (il y a « équivalence » entre la couleur *formelle*, qui est dans la sensation, et la couleur *causale*, qui est dans la chose). Mais reste le procédé même de la connaissance par application d'une forme mentale à une impression reçue, d'où résulte le *phénomène*, seul immédiatement atteint: et c'est en cela que nous voyons le point de départ de la construction kantienne, point de départ qui nous paraît avoir assez logiquement conduit Kant à son point d'arrivée.

M. Lemaire ne semble même pas douter qu'on puisse atteindre la chose connue autrement que *dans* une représentation (selon la thèse thomiste, la sensation atteint la chose *par* une représentation, mais non *dans* une représentation, il n'y pas d'espèce expresse dans le sens externe): dès ses premières lignes il présente sa théorie comme une interpré-

[1] J. LEMAIRE, Prof. de Phil. au Séminaire de Malines, *Notes complémentaires sur une Théorie de la connaissance sensible*. Bruges, Desclée, 1923, in-8°, 28 pag.

tation des procédés « par lesquels la conscience sensible forme *les représentations* des qualités de ces corps et les objective » (pag. 3): dès lors, il a déjà admis, dans l'énoncé même du problème à résoudre, une solution que nous contestons. Nous lui avions déjà signalé cette équivoque; il ne semble pas nous avoir compris. C'est ainsi qu'il dira encore (pag. 8): « Dans la doctrine scolastique... le sujet connaît, c'est-à-dire *s'exprime* en termes cognitifs la réalité des choses ». Nous nions que cela soit la doctrine scolastique, du moins celle de S. Thomas, selon laquelle le sens externe ne *s'exprime* rien du tout (ne produit pas d'espèce expresse), mais atteint la réalité sans aucun intermédiaire connu (*sine medio quod vel in quo*).

Nous avons encore noté d'autres expressions que nous voudrions signaler; et nous le ferions d'autant plus volontiers que M. Lemaire veut bien faire état de nos remarques et met à y répondre une parfaite courtoisie. Mais nous dépasserions alors les limites d'un compte-rendu. Nous engagerons plutôt l'auteur, en terminant, à nous donner une bonne étude, non plus psychologique, mais ontologique, sur l'action qu'il appelle *directrice*, et qu'il situe entre l'action immanente et l'action transitive, dans laquelle le sujet qui reçoit l'action d'un agent la modifie selon sa nature. Il y a peut-être là une théorie féconde, appelée à résoudre certaines difficultés embarrassantes de Cosmologie; la réelle compétence de l'auteur le met à même de la bien traiter.

20-21. La maison d'édition « Isis » de Milan, a commencé une élégante « Collezione filosofica » dans laquelle ont été publiées quelques traductions et diverses études originales. Comme traduction, citons celle des *Träume eines Geistersehers* de Kant, par M. Venturini [1], et celle du *Büchlein vom Leben nach dem Tode* de Fechner, par E. Sola [2]. Ce sont les premières versions italiennes de ces deux petits ouvrages. Elles sont toutes deux précédées d'une introduction exposant l'une la vie et l'œuvre de Svedenborg, dont Kant critique les visions, l'autre la vie et l'œuvre de Fechner. Au cours de la traduction des notes discrètes éclairent des passages difficiles ou précisent certains détails. A l'opuscule de Kant est jointe la lettre fameuse à Mlle Charlotte de Knobloch, de 1763.

[1] E. KANT, *Sogni d'un visionario chiariti con sogni della metafisica*, Traduzione e Introduzione di M. VENTURINI. Milano, Casa ed. « Isis », 1920, in-8°, 83 pag.

[2] G. T. FECHNER, *Il libretto della vita dopo la morte*. Traduzione e introduzione di E. SOLA. Milano, Casa ed. « Isis », 1921, in-8°, 52 pag.

22. Parmi les études parues dans la même collection, il en est d'historiques; nous en signalions une plus haut. Spéculative est celle de I. Riboni sur *Le mensonge comme problème moral* [1]. L'auteur commence par « constater » que le mensonge est souvent une nécessité imposée par la vie: il est donc un fait qu'il faut accepter; il s'agit seulement de chercher comment il est possible de l'intégrer dans l'ordre de la moralité. Après une étude historique des diverses doctrines sur le mensonge, étude où l'auteur suit Häusser *(Die Lüge in der neueren Ethik)* et une analyse de la nature de la loi morale et du devoir, une solution est proposée: il s'agit de considérer le précepte: « Tu ne mentiras pas », non comme un devoir, mais comme un idéal. Ainsi « ce qui est absolument exigé, ce n'est plus de ne pas mentir, c'est de s'efforcer de préparer et de réaliser, autant qu'il est en nous, les conditions qui élimineront le mensonge de la vie, c'est-à-dire de réaliser un progrès » (pag. 111). Solution simple, assurément, mais qui suppose une notion du devoir et de la loi morale empruntée beaucoup plus à certaines philosophies, qu'aux affirmations primordiales de la conscience. Si M. Riboni avait lu les théologiens catholiques (pas un seul n'est cité, dans l'aperçu historique, à part S. Augustin et S. Thomas; un passage sur la morale religieuse, pag. 69, est une complète méprise), il aurait vu qu'ils se sont mesurés avec le problème du mensonge, en ont saisi la difficulté et ont donné des solutions qui respectent les exigences de la vie sociale sans sacrifier celles de la raison.

23. Dans un autre opuscule de la même collection, M. Ezio Amadeo s'est proposé le problème *du fondement et de la valeur de la distinction entre qualités primaires et qualités secondaires* [2]. Son travail, après quelques pages d'introduction, comprend trois parties d'égale étendue, répondant aux trois questions suivantes: 1. les qualités primaires ont-elles une réalité de nature diverse de celle des qualités secondaires? (l'auteur répond négativement, en rejetant tout réalisme: « Les qualités primaires ne sont nullement des données extraconscientielles; comme les qualités secondaires, elles ont une réalité empirique » pag. 33); 2. y a-t-il lieu de distinguer les qualités primaires des secondaires? (la réponse affirmative est appuyée sur une réfu-

[1] I. Riboni, *La menzogna come problema morale*. Milano, Casa ed. « Isis ». 1920, in-8°, 113 pag.

[2] Ezio Amadeo, *Il fondamento e il valore della distinzione tra qualità primarie e secondarie* (Collezione filosofica). Milano, Casa ed. Isis, 1920, in-8°. 83 pag. L. 5.

tation de l'empirisme phénoméniste et confirmée par le rôle du mécanisme dans la constitution des sciences de la nature); 3. comment cette distinction est-elle possible? Voici comment l'auteur lui-même résume la solution: « Parmi les qualités, certaines sont des éléments purement empiriques, pensés en concepts généraux, mais empiriques; elles s'appellent *qualités*; d'autres au contraire impliquent, en outre du noyau empirique, l'élément pur (formel): ce sont les *qualités-primaires* (mouvement, impénétrabilité, poids); deux enfin (nombre et étendue: figure, grandeur, position) coïncident avec l'*ordre formel pur* » (pag. 68).

Cette solution est, on le voit, absolument tributaire de l'idéalisme transcendental, admis comme un point de départ indiscutable, une conquête définitive de la pensée. L'auteur pourtant n'en soupçonne-t-il pas lui-même la fragilité? La note de la page 73 le donnerait à croire: M. Amadeo s'y heurte à la redoutable objection du *solipsisme*. Nous doutons qu'il estime y donner autre chose qu'une réponse purement verbale.

24. M. Antoine Aliotta professe un relativisme qui prétend concilier le réalisme et l'idéalisme: la réalité n'existe pas indépendamment de la pensée, mais elle n'est pas non plus la pensée, elle existe en même temps que la pensée, formant avec elle un complexe indissoluble. Il a déjà exposé ce système en plusieurs ouvrages clairement et brillamment écrits. Le premier, *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, composé à Padoue durant la grande guerre, se ressentait peut-être trop des préoccupations du moment. En voici un autre, plus strictement philosophique, intitulé *Relativisme et Idealisme* [1]. Des six études qui le composent, la première traite *le problème de la réalité;* en fait, c'est là le sujet de tout le livre; ce premier titre ne recouvre qu'une critique du réalisme, c'est-à-dire, du système qui pose une réalité indépendante de l'esprit, agissant sur lui et produisant avec sa collaboration plus ou moins « déformante » le monde de notre connaissance. Ensuite est examiné l'idéalisme (gnoséologique), qui sacrifie la réalité et conserve l'esprit seul. Les études suivantes considèrent plutôt des explications du *processus* de la connaissance que des thèses critiques; tel l'empirisme, le rationalisme, la dialectique de Hégel et des néo-hégéliens. Pour finir, l'auteur expose son système, qui est, comme nous avons dit, une forme de relativisme.

[1] ANTONIO ALIOTTA, *Relativismo e Idealismo.* Napoli, Perrella, 1922, in-8°, 102 pag. L. 10.

Au risque d'exciter la pitié du distingué professeur — d'ailleurs parfaitement courtois à l'égard de ses adversaires — nous lui avouerons que nous ne trouvons nullement décisive la critique du réalisme, qu'il réédite après tant d'autres. Il y a une forme de réalisme qu'il ne considère pas et qui échappe à ses objections: c'est celle qui n'opère aucune mutilation dans le monde de l'expérience, qui pose en principe que tout ce qui est perçu existe, et existe comme il est perçu, qu'une perception déformante n'est pas une perception, que l'erreur n'existe que dans le jugement rapportant un donné perçu à un autre sujet que le sien, que l'expérience, déjà l'expérience vulgaire, et plus complètement l'expérience scientifique, nous aide à rectifier ces erreurs, à découvrir le véritable sujet des qualités immédiatement perçues, lequel est toujours au contact de l'organe sentant (Cf. « Gregorianum », 1922, pag. 471). Avec ce réalisme, que le P. Gredt a raison d'appeler *naturel* (et non pas *naïf*), s'évanouissent toutes les difficultés d'origine expérimentale, qui, réputées longtemps insolubles, ont fait la fortune de l'idéalisme depuis Berkeley. Resterait la difficulté d'ordre métaphysique, que la connaissance, action immanente, ne peut permettre au connaissant de « sortir de lui-même » pour atteindre l'objet: cette difficulté, la philosophie moderne l'estime insoluble, elle aussi, et cette prétendue insolubilité est toute la raison de ses efforts pour rejoindre ou remplacer une réalité qui lui échappe toujours; la philosophie ancienne n'avait pas cet embarras, habituée qu'elle était à prendre comme point de départ les notions du bon sens naturel, celles qui sont au-dessus de toute critique, parce qu'impliquées dans toute critique; elle définissait la connaissance par son rapport à l'être, elle en faisait un être second: être un autre en restant soi, *esse aliud in quantum aliud*, *esse aliud intentionaliter*. Considérant d'abord, non la connaissance en soi, mais la connaissance humaine telle qu'en fait celle-ci se révèle à l'analyse, elle en trouvait la condition primordiale dans une distinction de sujet et d'objet, et ne prétendait qu'entrevoir, après bien des raisonnements, la Pensée qui se pense elle-même.

25. Voici encore un extrait du futur Volume V des *Annales de l'Institut de Philosophie de Louvain;* Dom Lottin y publie un essai sur *L'ordre moral et l'ordre logique d'après S. Thomas d'Aquin* [1].

[1] Dom Odon Lottin, *L'ordre moral et l'ordre logique d'après S. Thomas d'Aquin* (Extrait du tome V des *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*). Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1922, in-8°, 99 pag.

C'est une synthèse remarquablement limpide des questions de la Morale générale, faite du point de vue spécial du parallélisme entre les deux ordres du vrai et du bien. Cette méthode, indiquée très explicitement par S. Thomas, comme en font foi les nombreux textes cités, fournit à l'auteur l'occasion de maint rapprochement heureux entre le connaître et l'agir, tous deux réduits à l'être, dont ils sont des déterminations; elle est surtout apte à montrer les deux caractères de la Morale thomiste: Morale naturelle et rationnelle.

Etudiant l'activité humaine dans son être physique, l'auteur parle du rapport de l'élection au dernier jugement pratique; il y a là une question délicate, classique; le lecteur regrette qu'elle soit à peine effleurée (pag. 16); très bien marquée est au contraire la distinction entre raison spéculative et raison pratique (pag. 29). On pourrait chicaner sur la notion de la vérité: « Formellement, est-il dit, la vérité consiste dans le jugement » (pag. 36); sans doute la vérité est formellement dans le jugement, mais elle n'est pas le jugement lui-même; elle est la convenance (ou disconvenance) du rapport exprimé par le jugement avec le rapport existant en fait entre les termes; si l'esprit attribue à la chose une détermination qu'elle a, ou nie d'elle ce qu'elle n'a pas, il est vrai. Le jugement vrai peut être appelé vérité matérielle; le rapport *réel* de convenance du prédicat au sujet est la vérité *objective*. La nécessité d'être précis sur ce point apparait davantage quand on passe à la moralité: « Formellement, nous dit-on, la moralité consiste dans cette décision du libre arbitre que S. Thomas appelle *iudicium electionis* » (pag. 37); non, elle est dans la conformité de cette décision avec le rapport de convenance reliant l'objet de l'acte avec la nature humaine; ce rapport n'est pas la moralité matérielle, mais la moralité objective, ce qui ne revient pas au même.

26. Nous avons plusieurs fois attiré l'attention des lecteurs du « Gregorianum » sur les remarquables travaux consacrés par le R. P. Gredt à la défense du « Réalisme naturel ». En voici un nouveau: c'est une seconde édition de l'opuscule de 1913 *De cognitione sensuum externorum*[1]. Le but de l'auteur est resté le même: il s'agit toujours de montrer « que la doctrine des anciens, selon laquelle, par nos sens externes, nous atteignons immédiatement des réalités qui sont hors de nous, et les at-

[1] Jos. Gredt, O. S. B., in Coll. S. Anselmi de Urbe Phil. Prof., *De cognitione sensuum externorum*. Inquisitio psychologico-criteriologica. Editio altera, aucta et emendata. Romae, Desclée, 1924, in-8°, VIII-158 pag. L. 6.

teignons comme elles sont, peut être mise d'accord avec les exigences des sciences expérimentales; bien plus, que cette doctrine, en prenant pour base les récentes découvertes de la science expérimentale, y trouve un fondement plus solide, se développe plus logiquement »; tandis qu'au contraire la doctrine appelée « Réalisme critique », et celle qui nie l'objectivité formelle des qualités sensibles « conduisent à l'idéalisme ou plutôt contiennent l'idéalisme » (Préf. de la 1e édit.)

Mais l'ouvrage a été remanié dans toutes ses parties. L'auteur a inséré dans son cadre primitif toute la substance de son livre plus récent *Unsere Aussenwelt* (Cf. « Gregorianum », 1921, pag. 393 sqq.) et diverses additions importantes, en sorte que de 98 pages l'opuscule est passé à 158. C'est, peut-on dire, un ouvrage nouveau. Les premières pages elles-mêmes, qui contiennent des notions générales sur la connaissance, ont été remaniées; on y trouve la belle définition de la connaissance: « actio metaphysica, qua immaterialiter habetur forma » (p. 13), qui dit peu au profane, mais est riche de sens pour qui connaît bien la langue des vieux scolastiques. A signaler aussi spécialement: le paragraphe intitulé « In quo veterum doctrina de origine speciei sensibilis est emendanda » (p. 31), qui fait comprendre comment cette philosophie est vraiment progressive; la comparaison des théories ancienne et moderne sur la lumière et les couleurs (p. 51 sqq.); la thèse sur l'impossibilité d'admettre une espèce expresse dans la sensation externe (p. 87); le corollaire sur l'infaillibilité « absolue » des sens externes (p. 94); les preuves du Réalisme naturel (p. 108 sqq.); la brève, mais forte réfutation des vues d'Einstein sur la relativité du mouvement, du temps et de l'espace (p. 129).

Nous avions jadis signalé à l'auteur une équivoque possible sur le sens de l'expression « image rétinienne », qu'il emploie pour désigner l'objet immédiat de la vue; il explique cette fois bien clairement que cet objet immédiat, c'est la tache colorée formée par la terminaison des rayons lumineux: nous voyons cette tache, sans toutefois la percevoir comme située sur la rétine. Du même coup disparaît une autre ambiguïté: dans la première édition, l'auteur parlait de la vue comme si elle avait sur tous les autres sens la prérogative d'atteindre *immédiatement* un objet *distant* de l'organe; aujourd'hui il montre bien que telle n'est pas sa pensée, que toute sensation externe atteint son objet tel qu'il est au contact de l'organe: la doctrine reste la même, mais au lieu que la première édition effleurait seulement le point central de la preuve, l'absence d'espèce expresse dans le sens externe, la seconde édition met celui-ci en son plein relief.

Nous ne répèterons pas ici combien nous trouvons fondée et juste la thèse du P. Gredt. Nous n'irions pas, pour notre compte, jusqu'à dire que les doctrines qu'il combat « contiennent » l'idéalisme, mais nous pensons avec lui qu'elles n'en fournissent pas une réfutation suffisamment forte. Outre l'intérêt spécial de la question traitée, qui ressortit à la fois à la Critique, à la Psychologie et à la Cosmologie, cet ouvrage nous paraît constituer une excellente application des directions données par Léon XIII à la néo-scolastique : « Vetera novis augere » ; la philosophie n'a pas besoin de la science expérimentale pour se constituer, du moins dans ses parties principales ; à cela lui suffit l'expérience vulgaire ; aussi les découvertes modernes ne l'obligent pas à modifier profondément les positions anciennes ; elle ne doit pourtant pas ignorer le progrès scientifique ; elle y trouve, avec l'occasion de corriger certaines erreurs de détail, une excellente confirmation de la solidité de ses résultats.

III. Philosophie apologétique.

27. Dès sa fondation, l'Université du Sacré-Cœur de Milan s'est affirmée par une remarquable activité dans ses publications, les unes originales, les autres traductions d'ouvrages importants. Dans la Collection « Saggi apologetici », signalons un recueil d'études du P. Chiocchetti, O. F. M., sous le titre *Religione e Filosofia*[1] ; comme le titre lui-même l'annonce, le lien entre les diverses parties est un peu lâche ; il est à chercher surtout dans une même manière de traiter les divers problèmes de l'apologétique : étudier les courants de pensée actuels, en indiquer les sources, parfois mal distinguées par les auteurs eux-mêmes qui y puisent, et en discerner d'avec les fruits dangereux les germes utilisables. Les sujets choisis sont intéressants : L'immortalité de l'âme dans la pensée contemporaine, Le Modernisme philosophique considéré dans ses sources, Pour défendre la raison (à propos de deux aventures, le traditionalisme et l'intuitionisme), La Théosophie, La religion dans la pédagogie moderne, La doctrine ascétique de Rosmini.

Dans ces pages, intéressantes et chaudes, passe un souffle de confiance bienfaisante en l'avenir de la néo-scolastique. Il y a peut-être çà et là une forte dose d'optimisme et de bienveillance pour certaines doctrines sujettes à caution ; mais cela même est un procédé apologétique qui a sa valeur, quand il est appliqué avec mesure.

[1] Emilio Chiocchetti, O. F. M., *Religione e Filosofia* (« Saggi apologetici », V). Milano, « Vita e Pensiero », 1921, in-12°, VIII-231 pag. L. 6.

28. Signalons, dans la même collection, une seconde édition de l'ouvrage du P. Gemelli, *Religione e Scienza* [1]. C'est une simple réimpression, mais à prix notablement réduit, qui contribuera à une plus grande diffusion de ce bon ouvrage de vulgarisation, de lecture fort agréable. Des études qu'il contient, les unes traitent des questions qui ont eu naguère leur heure de notoriété (*Les « chevaux pensants » d'Elberfeld, Culture de tissus vivants hors de l'organisme*) ou des problèmes historiques spéciaux (*La peste de Milan et sa connexion avec les pratiques religieuses du temps, La condamnation de Galilée*), d'autres touchent à des sujets qui longtemps encore seront à l'ordre du jour (*Le conflit entre Science et Religion, Le Spiritisme*). Mais toutes tendent, et tendent efficacement, à un seul but: montrer par les faits qu'il n'y a jamais conflit entre la vraie Science et la Religion.

29. Le même P. Gemelli, aujourd'hui Recteur de l'Université catholique de Milan, nous envoie une étude sur *La conscience selon les plus récentes recherches de la Psychologie expérimentale* [2]. L'auteur y accepte la distinction entre Psychologie et Philosophie, aujourd'hui communément admise par ceux qui n'empruntent pas à Aristote sa conception de la science. Il montre cependant fort bien que la simple étude des faits, à l'aide des mêmes principes qui ont dirigé l'expérience, conduit déjà à une philosophie, selon laquelle une âme informe la matière. Cette étude est un chapitre d'un *Manuel de Psychologie* que le distingué Professeur se propose de publier sous peu.

30-31. Signalons, toujours de la Société d'édition *Vita e Pensiero*, deux traductions italiennes. L'ouvrage du P. Fell, S. I., sur *L'immortalité de l'âme humaine* [3] et celui du P. Roure, S. I., sur *Le Spiritisme* [4] sont avantageusement connus du public et n'ont plus besoin

[1] Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., Professore nella R. Accademia scientifico-letteraria di Milano, *Religione e Scienza*. Seconda edizione (« Saggi apologetici », II). Milano, « Vita e Pensiero », 1922, in-12°, x-370 pag. L. 5.

[2] Fr. AGOSTINO GEMELLI, Prof. ord. di Psicol. sperim. nell'Univ. Catt. del S. Cuore, *La coscienza secondo le più recenti ricerche della psicologia sperimentale* (estratto dalla *Riv. di Fil. neoscol.*, fasc. III-IV, anno 1922). Milano, « Vita e Pensiero », in-8°, 55 pag.

[3] GEORGIO FELL, S. I., *L'immortalità dell'anima umana*, trad. dalla seconda ediz. tedesca di G. SCHIO, S. I. Milano, « Vita e Pensiero », 1921, in-12°, VIII-253 pag. L. 5.

[4] LUCIANO ROURE, *Lo spiritismo davanti alla scienza e alla religione*. Trad. ed aggiunte del Prof. ANTONIO MASINI, sec. ediz. (« Biblioteca di coltura religiosa », 2). Milano, « Vita e Pensiero », 1921, in-12°, VIII-375 pag. L. 7.

de lui être présentés. Le premier date de 1892 et a reparu en seconde édition légèrement modifiée en 1905; il reste encore une bonne et sérieuse étude où la doctrine traditionnelle est présentée de façon facilement assimilable par tous. Le second, écrit dès 1914, mais publié seulement en 1917, s'est fait apprécier par la modération de ses jugements; le traducteur y a ajouté un chapitre (le XIIIe) sur le mouvement spiritiste en Italie; il y a inséré l'étude du cas « Raymond » présenté par son propre père, sir Oliver Lodge, dans un livre fameux.

32. Le P. Léandre Gaia, S. I., Professeur à l'Institut Social de Turin, a condensé, en un petit volume de 170 pages, toute la substance du problème de l'évolution sous son aspect positif [1]. Laissant délibérément de côté les lumières que pourrait donner la saine philosophie sur la possibilité ou l'impossibilité d'une évolution des espèces vivantes, il se place exclusivement sur le terrain des faits. Après avoir posé le problème, il en découvre tout de suite la vraie solution dans les données de la nature: la constance des lois naturelles, le témoignage de la géologie (persistance de certaines espèces sans aucune modification), l'économie de la nature dans le gouvernement des organismes vivants et dans la propagation des espèces, tout cela donne une impression très nette de fixité. Suit une critique des principaux systèmes proposés pour rendre plausible l'évolution des espèces: lamarckisme et darwinisme, avec leurs modifications plus récentes. Enfin un examen des principaux arguments positifs invoqués par les transformistes: espèces fossiles disparues ou modifiées, organes rudimentaires, prétendues expériences de transformation, données de l'embryologie, conduisent l'auteur à maintenir la conclusion que déja énonçaient ses premières pages et qu'appuyait le témoignage peu suspect d'Yves Delage: Si l'on est évolutionniste, c'est pour des motifs d'ordre philosophique et non d'ordre expérimental.

Ecrit en un langage simple et clair, sans luxe d'appareil scientifique, et pourtant avec compétence, l'opuscule ne convaincra peut-être aucun partisan du transformisme; du moins donnera-t-il confiance aux tenants du fixisme en leur montrant que leur cause est bonne.

[1] Dott. Leandro Gaia, *L'evoluzione e la scienza*. Esame critico appoggiato sui fatti. Roma, Befani, 1921, in-12°, 170 pag. L. 6.

IV. — Mélanges.

33. Les *Mélanges thomistes* [1] du Saulchoir contiennent dix-neuf études, les unes historiques, les autres doctrinales. Les sujets d'histoire traités sont: *La canonisation de S. Thomas* (P. Mandonnet), *Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après les manuscrits* (J. A. Destrez), *L'existence d'un Commentaire littéral de S. Thomas sur les Quatre Evangiles* (P. Synave. Voici la conclusion de l'auteur: « Il n'y a donc pas de commentaire selon le sens littéral sur les quatre Evangiles. Il n'existe qu'une réportation, imparfaite à certains égards, sur l'Evangile de S. Matthieu, et une réportation, celle-là hors de pair, sur l'Evangile de S. Jean »), *Une controverse ancienne sur l'objet de la foi*, à laquelle fait allusion l'art. 2 de la quest. 1 de la IIª IIªᵉ (« Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis » ; M. D. Chenu), *Le sens de l'expression « solemnizare votum »* chez S. Thomas (L. Misserey), *David de Dinant* d'après le B. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin (G. Théry).

Parmi les sujets doctrinaux, traités à la lumière des enseignements de S. Thomas, un seul est proprement théologique: *Les Apôtres comme Docteurs de la foi* (A. Lemonnyer); tous les autres sont philosophiques et la plupart ont trait au problème de la connaissance: *L'être et la connaissance* (A. D. Sertillanges), *La première donnée de l'intelligence* (R. Garrigou-Lagrange), *La perception expérimentale de l'âme par elle-même* (A. Gardeil), *L'abstraction* (F. A. Blanche), *L'erreur* (M. D. Roland-Gosselin). Le P. H. D. Noble étudie *L'action volontaire.* Enfin viennent quatre études de Morale ou Sociologie: *L'amour naturel de Dieu* (Ch. V. Héris), *Le moral et le social* (M. S. Gillet), *La justice générale* (Th. Bésiade), *L'Etat et l'individu* (Et. Hugueny).

Ne pouvant tout analyser, contentons-nous de signaler l'un ou l'autre point de vue plus intéressant.

Selon le P. Mandonnet le retard de la canonisation de S. Thomas trouve sa principale explication dans les conséquences qu'emportait un tel acte. « S. Thomas d'Aquin a vécu en pleine évidence sur les théâtres les plus éclatants de son siècle. A l'Université de Paris comme à la cour romaine, il a vu passer au pied de sa chaire l'Europe pensante

[1] *Mélanges thomistes* publiés par les Dominicains de la Province de France à l'occasion du VIᵉ centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin (18 juillet 1323) (« Bibliothèque thomiste » III). Le Saulchoir, Kain, 1923, in-8°, 408 pag.

et agissante et il a divisé le monde lettré en deux parts: ses disciples et ses adversaires. On l'admire ou on le combat, mais nul ne l'ignore. En un petit nombre d'années, il a établi son autorité sur les esprits et est devenu, ainsi l'appela-t-on, le Docteur commun, c'est-à-dire, le maître de tous » (pag. 2). Dès lors: « Placer sur les autels l'illustre Docteur était une mesure d'une gravité extrême, parce que c'était consacrer définitivement une hégémonie doctrinale sans pareille dans la suite des siècles chrétiens » (ibid.). Tout ce passage serait à citer.

L'étude du P. Sertillanges sur *L'être et la connaissance dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* semble d'abord annoncer un essai de reconstitution de l'*ordre* selon lequel se développe la connaissance humaine; mais, dès la troisième page, nous sommes en pleine *analyse* de l'acte même de connaissance et de son rapport à l'être; il n'y a pas à le regretter, car cela nous vaut de fort belles pages sur la fameuse formule: connaître, c'est être un autre en restant soi. De là l'auteur passe à la Métaphysique, en montrant que c'est parce que la connaissance est *un être* qu'elle nous permet de sortir de nous-mêmes et de nous installer d'emblée au cœur même de l'être.

Sous ce titre: *La première donnée de l'intelligence selon S. Thomas; comparaison de cette doctrine avec les principales formes du panthéisme et de l'agnosticisme moderne*, le P. Garrigou-Lagrange commente le texte bien connu: « Primo in conceptione intellectus cadit ens » (I^a, q. 5, a. 2); après avoir montré en quoi les deux groupes d'erreurs indiqués dans le titre s'opposent entre eux et ce qu'est pour chacun la notion d'être, il fait voir que « la doctrine thomiste de l'analogie de l'être s'élève comme un juste milieu et un sommet au dessus de ces conceptions opposées sur le fond du réel » (pag. 201). Cette simple indication suffit pour faire entrevoir l'importance de ces pages: l'auteur, selon sa manière habituelle, s'y est mis en un point vraiment central; il peut dire de sa question qu'elle « est manifestement le nœud des grands problèmes métaphysiques; c'est à elle que se rattachent celui de l'être et du devenir, celui de la valeur ontologique du principe de contradiction ou d'identité, celui des universaux, celui de la distinction de Dieu et du monde, celui de la distinction dans les créatures de l'essence et de l'existence, problèmes fondamentaux dont la portée est incalculable » (ibid.). Au sujet du dernier de ces problèmes, le lecteur ne saurait s'étonner de l'entendre appeler fondamental, s'il se rappelle ce que l'auteur a plus d'une fois déclaré explicitement, qu'il le considère comme tel, non pas *in via inventionis*, mais *in via iudicii*.

Très intéressante est aussi l'étude du P. Gardeil sur *La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après S. Thomas*. L'auteur explique, surtout d'après *De veritate*, q. 10, a. 8, en quoi consiste la connaissance *habituelle* que l'âme a sans cesse d'elle-même, puis comment est requis l'acte intermédiaire de la connaissance abstractive pour la réflexion *actuelle* de l'âme sur son acte et sur soi. Il fait soigneusement remarquer qu'il y a continuité latente entre la connaissance habituelle et la connaissance actuelle réflexive de l'âme par elle-même. « Ce ne sont pas deux espèces de connaissance, c'est la même connaissance, dite individuelle, de l'âme, à deux états *habitu* et *actu*. Ce sont deux moments d'une seule et même connaissance » (pag. 222). La première, qui est « l'état natif de l'âme spirituelle », nous apparaît « comme un acte virtuel, c'est-à-dire un état de tension interne, analogue à la tension de l'esprit du savant, ou, si l'on veut, du grain fécondé, qui attend et guette les influences favorables qui déclencheront sa germination » (pag. 227). Grâce à lui, quand l'acte de connaissance abstractive d'une réalité quelconque s'offrira à la réflexion de la connaissance intellectuelle, la connaissance actuelle que l'âme prendra d'elle-même sera, non un acte *intentionnel*, portant l'âme vers un objet hors d'elle-même (ce sens restreint du mot intentionnel pourrait être discuté), mais une véritable *perception expérimentale* (pag. 324). On sent comment ces explications peuvent servir à éclairer des questions de Mystique, aujourd'hui très discutées.

Ce recueil est bien le monument qu'il fallait pour fêter le centenaire. Il fait pénétrer plus avant dans la connaissance de la personne et de la doctrine de S. Thomas, en même temps qu'il utilise cette doctrine pour la solution de problèmes actuels importants.

34. Voici une autre publication collective et commémorative sur S. Thomas; elle nous vient de ce milieu jeune, conquérant, enthousiaste, qu'est l'Université catholique de Milan [1]. L'Encyclique *Studiorum ducem* est reproduite aux premières pages, en traduction italienne. Puis vient un article-programme du Recteur, le P. Gemelli, qui indique *Il significato del centenario di S. Tommaso:* il s'agit d'affirmer la vitalité de la philosophie thomiste et son aptitude à s'*assimiler* tous les résultats heureux de la philosophie moderne; entendons bien: il ne

[1] *S. Tommaso d'Aquino. Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione*, a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università cattolica del S. Cuore (« Pubblicazioni della Univ. catt. del S. Cuore », serie prima: Scienze filosofiche, vol. II) — Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-8°, 317 pag.

s'agit pas d'*adapter* le thomisme, de le modifier pour satisfaire à des exigences nouvelles; tel qu'il est, du moins dans ses thèses organiques, il est la *philosophia perennis*, et donc assez vigoureux pour absorber, en le faisant entrer dans ses cadres, en le soumettant à ses principes, tout ce qui est véritable progrès de pensée. Très beau programme, assurément, auquel il convient de laisser toute sa valeur, en ne réduisant pas le thomisme à une simple philosophie du bon sens, mais en le prenant tel qu'il est, avec toutes les solutions qu'il donne aux grands problèmes.

D'autres professeurs de l'Université du S.-C. ont donné à ce volume des contributions importantes. M. Masnovo étudie *La novità di S. Tommaso* sur un point spécial fort intéressant: dès l'époque de la composition du Commentaire sur les Sentences, le Docteur Angélique prend la position qu'il gardera toute sa vie sur la création *ab aeterno*: alors qu'Albert le Grand niait que la raison pût démontrer soit le commencement du monde, soit même sa création, que S. Bonaventure affirmait que la raison peut prouver l'un et l'autre, hardiment S. Thomas distingue: le fait de la création peut être établi par la raison, le commencement dans le temps ne le peut pas; de là découle l'importance prise dans la synthèse thomiste, surtout dans le *Contra Gentes*, par la notion du devenir: ce qui distingue essentiellement la créature du Créateur, ce n'est pas que celle-là a commencé et non celui-ci, c'est que celle-là *devient*, tandis que Dieu est *immuable*. — M. Rotta dans une longue étude sur *S. Tommaso e il pensiero classico*, s'efforce de démêler les influences subies, soit directement, soit indirectement, par S. Thomas de la part des philosophes grecs, surtout Platon et Aristote; j'aurais souhaité que fût soulignée davantage l'influence de la théorie platonicienne (et néo-platonicienne) de la participation, laquelle a conduit à la thèse fameuse de la limitation de l'acte par la puissance; je ne crois pas exact de dire que S. Thomas a abandonné Aristote pour ce qui regarde les rapports de Dieu et du monde (pag. 82); il s'efforce au contraire de prouver qu'Aristote n'a nié ni la connaissance du monde par Dieu, ni même la création, bien plus, qu'il les a implicitement affirmées (Voir les textes cités dans Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1910, v. I, p. 281). — Le P. Cordovani, O. P., intitule son travail: *Finalismo etico in S. Tommaso* et montre comment, alors que la métaphysique idéaliste reste absolument stérile quand il s'agit de l'ordre pratique, la métaphysique ontologique de l'Aquinate fonde une morale qui satisfait pleinement les exigences de la nature humaine. — M. Rossi traite de *La Cosmologia di S. Tommaso in rapporto alle scienze mo-*

derne; avec grande compétence il passe en revue les principales théories de la physique moderne qui peuvent sembler en désaccord avec la Cosmologie péripatéticienne; mais quand il veut montrer que ces thèses ne vont nullement à détrôner l'hylémorphisme, il ne sort pas des généralités autant qu'il l'eût fallu pour rassurer complètement le lecteur. — Enfin M. Olgiati, en quelques pages pleines de verve, intitulées: *Il tramonto di S. Tommaso e la sua resurrezione*, montre que, si la résurrection du thomisme comporte également le retour à une conception de la vie morale qui semblait périmée, les disciples du S. Docteur ne reculent pas devant cette perspective: ce ne sont pas seulement les intelligences, mais encore les volontés qu'ils veulent libérer.

Nous nous sommes trop étendus sur les travaux des professeurs de l'Université du S.-C. pour pouvoir faire plus qu'une brève mention des autres. Voici encore des savants italiens: M. Lanna étudie *Il rapporto tra filosofia e storia in S. Tommaso* (comparaison avec la thèse correspondante des néo-idéalistes italiens), M. Sestili: *S. Tommaso apologista* (étude érudite et neuve sur le rôle de la philosophie comme base de la théologie spéculative chez le D. Angélique), M. Bernareggi: *La filosofia del diritto internazionale in S. Tommaso* (grandes lignes d'un droit international chrétien), le P. Chiocchetti, O. F. M.: *La pedagogia di S. Tommaso* (surtout d'après la Question disp. *De Magistro*), le P. Busnelli, S. I.: *S. Tommaso e l'eclettismo di Dante* (réponse, trop générale, à notre gré, à la thèse de Bruno Nardi). Voici enfin quelques savants étrangers: Mgr Grabmann: *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di S. Tommaso d'Aquino* (mémoire très intéressant et riche de précisions nouvelles), le P. Schultes, O. P.: *La dottrina di S. Tommaso sull'evoluzione della rivelazione e sull'evoluzione dei dommi* (S. Thomas et ses contemporains ont déjà traité cette question, en d'autres termes, il est vrai, et d'un autre point de vue que les modernes), le P. De Munnynck: *L'esthétique de S. Thomas* (développe surtout les textes donnant la définition de beau, *quod visum placet*, et ses trois éléments constitutifs, clarté, intégrité et juste proportion).

35. Nous pouvons bien ranger parmi les « Mélanges thomistes » les *Actes de la Semaine thomiste* célébrée à Rome en Novembre dernier [1]. On n'y trouvera pas la même abondance de matériaux d'érudition:

[1] *Acta hebdomadae thomisticae* Romae celebratae 19-25 Novembris 1923. Romae, Academia Rom. S. Thomae Aquin., 1924, in-8°, xi-295 pag.

les conférences qui forment la partie principale du volume étaient destinées au « grand public » qui, à Rome, s'intéresse aux questions philosophiques, et il s'agissait surtout de mettre en relief les aspects principaux de la philosophie du Docteur Angélique. Ce cadre a été rempli : Mgr Mazzella a caractérisé la position historique de S. Thomas, le Cardinal Laurenti a étudié la noble figure du savant et du saint, Mgr Grabmann a montré comment a été compris par ses disciples immédiats et ses autres contemporains un point substantiel de sa doctrine, le Cardinal Billot l'a opposé aux actuels détracteurs de la spéculation théologique, le P. Cordovani a jugé selon ses principes le néo-idealisme italien, M. Maritain a fait voir que seul un retour à lui peut remédier à la crise de l'esprit moderne, Mgr Eijo et Mgr Deploige ont indiqué les ressources qu'offre sa philosophie à ceux qui aujourd'hui cultivent les spéculations mystiques ou sociologiques.

Sans entrer dans plus de détails, nous signalerons seulement à ceux qui ont entendu Mgr Grabmann les compléments que l'auteur a donnés à son discours, y insérant de longues citations des documents inédits qu'il avait utilisés; il apparait ainsi plus clairement encore que la thèse de l'école thomiste actuelle sur la distinction d'essence et d'existence n'est pas une nouveauté, une altération, puisque les tout premiers disciples l'ont déjà professée dans le même sens et dans les mêmes termes.

Si nous ne nous trompons, les professeurs de Philosophie trouveront un intérêt spécial aux discussions résumées dans la seconde Partie. Les questions traitées sont vitales; elles s'imposent à l'attention; les discussions n'ont pu sans doute être poussées jusqu'au bout, les solutions définitives n'apparaissent pas encore; mais des tendances se font jour, et elles ne sont pas trop divergentes: telles en particulier celles qui iraient à assigner à la première année du cours une *Introduction à la Philosophie.* La lecture de ces pages nous a inspiré le désir de voir reprises ces mêmes discussions, sous une forme plus méthodique, dans le Congrès thomiste dont a parlé le Souverain Pontife pour l'année 1925 : il ne s'agira plus dans ce Congrès d'une solennelle et splendide affirmation de la vitalité du thomisme, mais d'une organisation pratique des forces qu'il a à sa disposition : sans vouloir supprimer la variété des tendances et des méthodes, indice de vie, on peut désirer une comparaison de ces tendances et de ces méthodes, en vue d'une coordination des efforts et pour permettre à chacun de profiter de l'expérience de tous.

PAUL GENY S. I.

RECENSIONES

CESARE MANZONI. — Compendium Theologiae Dogmaticae. Vol. II. *Tractatus de Deo Uno-Trino-Creante-Elevante.* Editio 3. — Torino, Lega internaz. cattolica editrice, 1922, in-12°, 411 pag.

In hoc compendio cl. Manzoni breviter ac dilucide proponit quaestiones in titulo operis designatas; quibus ad finem adiungitur quaestio de lapsu hominis, seu de peccato originali.

Etsi auctor ubique brevitati studet, uti fert scopus quem sibi praefixit, nemo tamen existimet hoc eius opusculum esse nimis ieiunum. Imo, prudens lector in eo inveniet quaecumque in similibus operibus merito desiderari possunt tum in doctrinarum expositione, tum etiam in vi argumentorum et copia. Putamus igitur hoc opusculum cl. Manzoni esse valde aptum ad praedictos tractatus brevi tempore recolendos, atque etiam ad eosdem sub experto professore addiscendos.

Ut vero in futuris editionibus, quas merito sperare licet fore plurimas, quaedam, si placet, ad maiorem operis perfectionem emendentur, haec nobis videntur esse advertenda.

Primo, quae cl. auctor disputat in prima parte primae thesis de cognoscibilitate exsistentiae Dei per vires naturalis rationis (n. 9, 10, 11), forte aptius coniungerentur cum eis quae fere de eodem argumento repetit in thes. 3 (n. 27) contra traditionalistas. Sic etiam non apparet cur seiungatur quaestio de transformismo (thes. 44) a quaestione de origine hominis quoad corpus (thes. 49, pars 1 et 2). Potissima enim ratio cur in tractatione theologica de Deo Creante agatur de transformismo et evolutione, ea est, ut excludatur scilicet origo corporis humani per evolutionem a brutis. Videretur ergo utraque quaestio simul esse tractanda.

Secundo, fatemur a nobis non intelligi quid sibi velit auctor dum sequentem thesim de praedestinatione statuit: « Thes. 27. Electio ad gloriam 1) non est post praevisa merita, ut volunt Molinistae, sed 2) neque independenter a meritis, ut Thomistae contendunt ».

Cum apud omnes theologos catholicos compertum sit gloriam in ordine executionis esse gratiae meritis posteriorem, restat quaestio quomodo haec duo se habeant in ordine intentionis. De hoc igitur intentionis ordine intelligendum est quod ait cl. Manzoni, electionem ad gloriam

esse ante praevisa merita, non tamen independenter a meritis. Iamvero, si electio ad gloriam pendet in ordine intentionis a meritis gratiae, evidens est homines non eligi ad gloriam nisi propter merita gratiae. Quapropter, opus erit ut merita gratiae praecedant ordine rationis electionem ad gloriam; vel, quod in idem recidit, electio ad gloriam erit post praevisa merita.

Quae dicta volumus non animo ob auctorem carpendi, sed quia pergratum nobis est videre tum ipsum Manzoni, tum etiam alios, quos pro sua sententia laudat, etsi forte non verbis, re tamen vera ad Molinistarum castra in re tanti momenti omnino accedere.

G. Huarte S. I.

C. LATTEY S. I. — **Catholic Faith in the Holy Eucharist.** — Cambridge, Heffer, 1923, in-12°, x-215 pag.

The English Catholics celebrated the twenty-fifth anniversary of the Encyclical *Providentissimus Deus*, by a Catholic Bible Congress held at Cambridge in July 1921. The success of the Congress inspired the idea of instituting a Summer School of Catholic Studies, to be held annually for a week at Cambridge during the summer vacation. At this school the teaching of the Church on a special doctrinal subject, selected and announced in advance, is expounded by competent authorities in a series of lectures which are subsequently discussed. The publication of the lectures in a handy and well-edited volume perpetuates and extends the good work that has been done and will, in course of time, provide a valuable series of manuals on the various points of Catholic doctrine. The Holy Eucharist was the subject proposed for study in 1922, and thus the book we are reviewing is of particular interest, not only for its own sake but as the first-fruits of the new Summer School.

The subject matter is divided into nine chapters and an appendix, according to its various divisions assigned to the different lecturers. Fr. Lattey S. I., the organiser and editor of the lectures, opens the series with a discourse on the Holy Eucharist in the Gospels. Then come Dom Chapman O. S. B., Canon Myers and Fr. Jaggar S. I., who treat respectively the Ante-Nicene period, the Greek Fathers and the Latin Fathers. The Scholastic period is then discussed under the headings sacrament and sacrifice, the former being assigned to Fr. Reeves O. P., the latter to Fr. de la Taille S. I. The Latin Liturgy is next treated by Abbot Cabrol O. S. B., the Reservation of the Blessed Sa-

crament by Mgr. Freeland and the Fruits of Holy Communion by Fr. Jaggar S. I. Finally there is an appendix on the Fish Symbol by Fr. Morrissey.

The lectures are all without exception scientific and lucid in a very high degree and not unfrequently characterised by considerable beauty of style and depth of religious feeling. The occasional lack of homogeneity, which inevitably appears in a book of composite authorship, does not prevent « Catholic Faith in the Holy Eucharist » from being a complete and very attractive presentation of the teaching of the Church on the subject. The only criticism, which the otherwise excellent arrangement of the lectures seems to call for, is that too little space, only fifteen pages, is devoted to the Scripture testimony, which is of paramount importance in a Protestant country. Fortunately this defect has been, to some extent, remedied in the second edition, recently published, by adding a brief summary of the biblical evidence for the Eucharist as a sacrifice.

Fr. de la Taille's masterly synthesis of his views on the sacrifice of the Mass as contrasted with opposing theories is undoubtedly the most original and valuable contribution to the volume. The individuality of the lecturers makes itself felt in the discussion of the traditional evidence. Dom Chapman covers the whole Ante Nicene period in a lecture that for skilful marshalling of texts and comprehensiveness of treatment deserves very special praise. Canon Myers discusses the two most important Greek witnesses with brief allusions to two others. Fr. Jaggar restricts himself entirely to St. Augustine. Possibly there was wisdom in this diversity as the two last mentioned lecturers might have found it difficult to avoid superficiality of treatment in a fuller survey. The speculative character of Mgr. Freeland's very stimulating discussion of Reservation contrasts also with the more practical nature of the other contributions. In this article one little passage, that is obscurely worded and requires to be interpreted by the context, calls for remark. With reference to the words of Christ: « Without me you cannot do anything », it is stated that the early Christians « realised, again much more clearly than later ages, that the *me* could only refer to his Eucharistic presence (p. 165) ». The writer, of course, does not mean to deny this text its proper place in the Grace tract, but only to imply that these words, spoken at the Last Supper, contain a particular though not exclusive allusion to the Eucharist.

Fr. Reeves is very full and clear in his exposition of the teaching of the Church and St. Thomas on the Eucharist as a sacrament. There

is one statement however which might have been either omitted or explained more fully in a book of such general appeal. « If you exclude the end (the Eucharist) the means (Baptism) becomes not only unnecessary but useless... take away the Eucharist and everything that goes to make the Church the only means of salvation becomes not only unnecessary but superfluous (p. 97) ». The ordinary Catholic reader knows that the other sacraments all confer sanctifying grace, that if he is in the state of grace when he dies, he will infallibly be saved, and that he must be in the state of grace in order to receive the Eucharist worthily and fruitfully. Hence he will be somewhat puzzled by the above statement which implies, by way of deduction from a passage of St. Thomas, if I understand the lecturer correctly, the not very common doctrine that the Eucharist is the only sacrament which confers sanctifying grace of itself, and that the other sacraments are powerless to do so unless in virtue of some accompanying desire or spiritual reception of the Eucharist.

Abbot Cabrol as a liturgist needs no commendation. Preachers will find Fr. Jaggar's lecture on the Eucharist particularly helpful. Fr. Morrisey's discussion of the Fish Symbol in careful and critical and brings the volume to a fitting and artistic conclusion.

We congratulate the editor and his collaborators on the good work they have done and the example they have set in organising a Summer School of Catholic Studies. May they find imitators in other countries where a similar institution does not already exist!

E. Power S. I.

D. G. GRIMALDINI. — **Alle porte di Gerusalemme.** *Catechismo apologetico popolare.* — Vicenza, Soc. An. Tip. Catt. Vic., 1922, in-12°, 390 pag.

Ecco un manuale apologetico popolare che ha in gran parte raggiunto lo scopo prefissosi dall'autore. In forma catechetica, facile e piana vengono svolte alcune principali verità della nostra religione. Gli operai ai quali è destinato, e quanti non sono versati in siffatti studi vi trovano le armi necessarie per difendersi dai nemici della verità. Chiarezza, metodo, brevità, sicurezza di dottrina sono le doti che rendono pregevole il libro e lo raccomandano vivamente. Un altro volumetto sulla morale Cristiana e sui Sacramenti potrebbe completare l'opera, e trattato con lo stesso metodo riuscirebbe non meno utile alla istruzione religiosa del popolo.

F. C.

GEORG SCHREIBER. — **Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus.** (« Schriften zur deutschen Politik », Heft 1-2). — Freiburg i. Br., Herder, 1922, in-12°, VII-108 pag.

Dr. Schreiber, Universitätsprofessor in Münster und Mitglied des deutschen Reichstages, hat sich die verdienstvolle Aufgabe gesetzt, in der Sammlung « Schriften zur deutschen Politik » die deutschen Katholiken aufzuklären über die wichtigsten Fragen und Aufgaben des öffentlichen Lebens.

Seine Programmschrift « Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus » ist den geistigen Gütern des Volkes gewidmet, Wissenschaft, Bildung und Erziehung. Offen weist der Verfasser auf die Gefahren hin, welche heute die geistige Kultur Deutschlands bedrohen, aber auch auf die umfassende Bedeutung, die der katholischen Kirche und Weltanschauung im kulturellen Wiederaufbau zukommt. Er bietet interessante Aufschlüsse über Hochschulreform, Studentenrecht und Weltanschauungsprofessuren, Lehrerbildung und Volksschulfragen, Mittelschulen. Der vertrauensvolle Optimismus, der an der Kraft des katholischen Gedankens nicht verzweifelt und zu hoffnungsfroher Mitarbeit aneifert, verdient aufrichtigen Dank. J. B. SCHUSTER S. I.

LUDWIG BAUER und KARL RIEDER. — **Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik.** (« Schriften zur deutschen Politik », Heft 5). — Freiburg i. Br., Herder, 1923, in-12°, VIII-92 pag.

Zur obigen Sammlung gehört auch « Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik ». Ludwig Bauer behandelt im ersten Teil Päpstliche Enzykliken und Grundfragen der inneren Politik. Politische oder konfessionelle Partei, Staatslehre, Aenderung der Staatsform, Staat und Kirche, Kirche und Schulpolitik, politische Freiheit, Staat, Arbeiterfrage, Verbindlichkeit der Enzykliken bilden die Hauptpunkte seiner Untersuchungen. Die Grundfragen der Aussenpolitik im Lichte der päpstlichen Enzykliken werden von Karl Rieder im zweiten Teil dargestellt. Der Inhalt ist folgender: Grundlagen des Völkerrechts und der Völkergemeinschaft, Ziele der Völkerpolitik und Aussenpolitik, Papsttum und Friedensbewegung, das Friedensprogramm Benedikts XV, Päpstliche Enzykliken und das aussenpolitische Interesse der deutschen Katholiken.

Zwei Vorzüge dieses Buches verdienen besondere Anerkennung. Die allgemeinen naturrechtlichen und christlichen Grundsätze des staatlichen Lebens sind klar und wirkungsvoll hervorgehoben. Besonders begrüs-

sen wir die sorgfältige Auswertung der päpstlichen Rundschreiben, vor allem des unvergesslichen sozialen Papstes Leo's XIII.

J. B. Schuster S. I.

ARTHUR WYNEN. — **Die päpstliche Diplomatie.** Geschichtlich und rechtlich dargestellt. (« Das Völkerrecht », Heft 10). — Freiburg i. Br., Herder, 1922, in-12°, xvi-156 pag.

Wenn im Krieg und in der Nachkriegszeit die wahrhaft internationale, die Völker wieder verbindende und versöhnende Tätigkeit des apostolischen Stuhles klar in Erscheinung getreten ist, so wird die Untersuchung von P. Wynen über die päpstliche Diplomatie allgemein willkommen sein. Eine umfassende Litteraturkenntnis der deutschen, französischen und italienischen Rechtswissenschaft, klare Gliederung, eine Fülle interessanten geschichtlichen Stoffes, glückliche Polemik und Verteidigung des päpstlichen Gesandtschaftsrechts zeichnen dieses Buch aus. Ueber die geschichtliche Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftsrechts unterrichtet das vierte Kapitel, in dem das Institut der Apokrisiarier, Kollektoren, Legaten und Nuntien behandelt wird. Die gegenwärtige Einrichtung der päpstlichen Diplomatie, Personal, diplomatischer Stil und Zeremoniell werden im fünften und achten Kapitel vorgeführt. Rechtsphilosophisches und systematisches Interesse bieten die Darlegungen über die kirchliche Diplomatie im besondern (Kap. 2), das päpstliche Gesandtschaftsrecht-Grundlage, Anerkennung, Gegner (Kap. 3), das beim hl. Stuhl beglaubigte Diplomatische Korps, besonders seine rechtliche Stellung nach dem italienischen Garantiegesetz (Kap. 6), Aufgaben und Grundsätze der päpstlichen Diplomatie (Kap. 8), Nutzen und Erfolge derselben (Kap. 9). Ein Anhang bringt noch die hierher gehörigen Canones aus dem Codex Iuris Canonici, Artikel 11 u. 12 des italienischen Garantiegesetz vom 13 Mai 1871, endlich das Wiener Rangreglement vom Jahre 1815.

Sehr nützlich und dankenswert sind die Untersuchungen über die rechtlich-theologische Begründung des päpstlichen Gesandtschaftsrechts, die Souveränität des hl. Stuhles, die Aufgaben und den Nutzen der päpstlichen Diplomatie und die interessante Auseinandersetzung mit den Gegnern.

J. B. Schuster S. I.

A. CHIQUOT. — **Histoire ou Légende? Jean Tauler et le " Meisters-Buoch ".** — Strasbourg, Vix, 1922, in-8°, xvi-214 pag.

Chiquot behandelt eine für die Geschichte der mittelalterlichen Mystik interessante Frage, was zu halten sei von dem « Meisters-

Buoch », das in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu Strassburg entstanden ist. Ch. will nicht vollständig Neues bieten, da das Problem schon seit mehreren Jahrzehnten erörtert und in den wesentlichsten Punkten gelöst ist, zumal durch P. Denifle O. P. Aber er vertieft die bisherigen Arbeiten, stellt Material und Beweise mit grösster Genauigkeit zusammen und weist für einige Punkte neue, selbständige Forschungsergebnisse vor.

In der Mittel des 14. Jahrhunderts lebte zu Strassburg der reiche und fromme Bankier Rulman Merswin, ein Beichtkind Taulers. Durch den Niedergang der Sitten den er allenthalben wahrnahm, abgestossen, beschloss er, sich von den Geschäften zurückzuziehen, ganz der Frömmigkeit und Busse zu leben und auch andern gleichgesinnten Männern die Möglichkeit eines weltabgeschiedenen Lebens zu vermitteln. Deshalb kaufte er von den Benediktinern das halb verfallene Kloster auf der Illinsel Grüne-Wörth, setzte es gut in Stand und übergab es den Johannitern. Nach dem Tod seiner Frau zog er sich auch selbst dorthin zurück und verbrachte dort die 11 letzten Lebensjahre. Nach seinem Tode fand man bei ihm eine Reihe von geistlichen Schriften, als deren Verfasser teils er selbst, teils ein « Gottesfreund vom Oberland » bezeichnet war. Eines von ihnen ist das « Meisterbuch », das die Bekehrung eines berühmten und gelehrten Predigers durch einen frommen Laien erzählt. Im 14. und 15. Jahrhundert war das Buch sehr geschätzt und wurde häufig abgeschrieben, später auch gedruckt und in verschiedene Sprachen übersetzt. Der Prediger, oder wie die Schrift ihn nennt, der Meister der hl. Schrift, wird in einem Manuskript von 1436 zum Dominikaner, 60 Jahre später wird er einfach mit Joh. Tauler identifiziert, und jetzt kann das Meisterbuch als Taulerbiographie in die mystische Litteratur übergehen. Sprechen diese textgeschichtlichen Daten schon klar genug, so machen sichere Angaben, die wir über Tauler besitzen, es unzweifelhaft, dass er mit dem Meister der hl. Schrift nichts zu tun hat. Die angebliche Bekehrung ist in seinem Leben gar nicht unterzubringen, seine kernige und gedankenreiche Predigt- und Schreibweise hat nichts mit der oft flachen, ungenauen, weitschweifigen Art des Meisters, gemein, sein grosser, harmonischer Charakter kennt nicht dessen Schwanken zwischen manchmal lächerlicher Sentimentalität und übertriebenen Ausfällen gegen die Sitten von Klerus und Laien.

Der « Meister » ist nicht Tauler, er ist überhaupt keine geschichtliche Persönlichkeit, wie die Unmöglichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten der romanhaften Biographie zeigen; die von ihm gehaltenen Predigten

gleichen an Gedanken und Ausdruck dem, was die unter dem Namen Rulmans und des Gottesfreundes gehenden Schriften bieten. Er ist, ebenso wie dieser Gottesfreund, eine Erfindung Rulmans. Denn Rulman ist es, der um seinen Schriften mehr Ansehen zu verschaffen, den grossen « Gottesfreund » als Verfasser eines Teiles derselben einführt, viel von diesem seinem geheimen Genossen munkelt, eine ganze Korrespondenz mit ihm hinterlässt, ihn aber noch rechtzeitig vor seinem eigenen Tode zum Sterben bringt, ohne dass irgend jemand den berühmten Mann je zu Gesicht bekommen hätte. Nicht Rulman, sondern seinem Sekretär Nik. von Löwen scheint es zuzuschieben, dass der Gottesfreund ausser dem Verfasser auch eine Hauptperson der Schrift ist, nämlich der fromme Laie, der den Meister bekehrt. Sonst ist dessen Anteil aber gering (Gegen K. Rieder, der ihn zum Verfasser macht). Das sind die wertvollen Hauptergebnisse der gründlichen Untersuchung.

Fast zu ausführlich und etwas weniger klar behandelt dann Ch. die Entstehung des Buches und die Tendenz des Verfassers. Rulman hat wie für diese so auch für seine andern Werke geschichtlichen Inhalt und Gedanken aus vorhandenen mystischen Schriften, Heiligenlegenden, religiösen Romanen geschöpft. Soweit wir seinen Charakter kennen, hat er das in guter Absicht getan, um die Ordensbrüder zu erbauen und an der Sittenreform mitzuarbeiten; da zudem ähnliche Kompilationen, Fiktionen, Plagiate im Mittelalter sehr mild beurteilt wurden, dürfen wir ihn nicht nach heutigem Masstab mit Denifle als groben Betrüger hinstellen. Sehr lehrreich und gewinnbringend ist das grosse geschichtliche und bibliographische Material, das Ch. im Laufe seines Beweises beibringt; es gewährt einen guten Einblick in die religiöse Psyche des Mittelalters und gibt seinen Aufstellungen, wo nicht immer völlige Sicherheit, so doch eine gute historische Wahrscheinlichkeit.

E. Raitz von Frentz S. I.

J. H. KARDINAL NEWMAN. — **Christentum.** *Ein Aufbau*, aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet von Erich Przywara S. I., Uebertragungen von Otto Karrer S. I. 5-8. Bändchen: *Weg im Christentum* (5: Seele, 6: Gemeinschaft, 7: Welt, 8: Kind) Freiburg i. Br., Herder & Co., 1922, 8°, 111, 69, 99, 60 S.

Newman gefällt, weil er moderne Gedanken hat, oder besser, grosse Gedanken, wie sie zu jeder Zeit gefallen, aber in einer Fassung, die uns heute besonders zusagt: sie erscheinen als Frucht einer klar schauenden und tief gehenden Seelenkunde. Die Herausgeber haben aus den zahlreichen Werken des Kardinals eine geschickte Auswahl getroffen

und in den Bändchen 5-8 einen Aufbau des christlichen Lebens geboten, man könnte sagen eine Aszetik, wenigstens im Grundriss.

Bd. 5. *Seele.* « Es gibt nur zwei Dinge von Bedeutung: Gott und die Seele, das ist der Grundgedanke dieses Bändchens. Die materiellen, sinnlichen Dinge sind nichts, nur die Seele hat Wert. Aber die Seele hinwiederum ist wie nichts vor dem unendlichen Gott. Vor ihm ist sie schwach und ohnmächtig, noch in ihren besten Handlungen nicht frei von Fehlern; nicht was sie für ihn arbeitet, büsst, leidet macht sie schon gut in seinen Augen, sondern die innerste Absicht des Herzens. Wohl spricht N. auch von der Huld Gottes, aber mehr von seiner Unnahbarkeit, er sagt Schönes über Gehorsam und treue Pflichterfüllung im Dienst Gottes, aber es treten Furcht und Demut am stärksten als Beweggründe hervor. N., der selbst um die Wahrheit gerungen hat, zeigt seine Kenntnis der Gott suchenden Seele. Aber wenn sie auch wie Intuition anmutet, ist sie doch etwas dunkel, wie von einem, der selbst noch sucht (Die meisten Texte sind aus der anglikanischen Zeit). Man hätte wohl auch « Reinigungsweg » als Titel geben können.

Bd. 6. *Gemeinschaft.* Wir sollen Gott suchen mit dem Nächsten und ihn finden im Nächsten, also in der Gemeinschaft unser Ziel erreichen. Diesen echt- und urchristlichen Gedanken, der auch heute wieder in vielen Herzen zündet, hat schon N. ebenso tiefsinnig wie praktisch ausgeführt. So redet er über die Bedeutung der Orden und der Heiligen für die Gesamtheit, über die Liebe die statt in die Ferne zu schweifen, sich zu üben beginnt bei den Menschen, mit denen sie täglich verkehrt, über Freundschaft und Verwandtenliebe, über Seelenkunde und rechten Eifer des Apostels, über das stille Wirken des Beispiels usw.

Bd. 7. *Welt.* Jenseits, Diesseits, Zwischen Diesseits und Jenseits: heissen die drei Kapitel dieses Bändchens. N. macht in eigenartiger Weise Ernst mit dem Christentum als Jenseitsreligion. Er stellt uns vor die Frage, wie weit der Jenseitsglaube unser äusseres Tun beeinflusst und verändert, ob wir wohl auch mit dem Apostel sagen könnten, wir seien ohne die Jenseitshoffnung die unglücklichsten Menschen der Welt. Christi Lehren von der geistigen Armut und vom Kreuztragen fasst er sozusagen in psychologische Gesetze. Man sieht hier — wie auch in den andern Bändchen — dass tiefes Erfassen einer Wahrheit verbunden mit der Fähigkeit, das Erfasste klar wiederzugeben, den strengen Beweis oft mit Recht ersetzt, weil ihm eine gewisse unmittelbare Beweiskraft innewohnt.

Bd. 8. *Kind.* Hier wird der langsame Aufstieg des Menschen zur Vollkommenheit geschildert, mit meisterhafter Behandlung einzelner Etappen. Notwendig beginnt er mit Aeusserem, Formelhaften, nur lang-

sam tritt der Geist des Glaubens und der Liebe in die Erscheinung, allmählich wird die Uebung der Tugenden natürlicher, bis schliesslich das wird, was Gott will: ein wahres *Kind* Gottes, das einfach und schlicht die (wirklichen oder scheinbaren) Gegensätze von Mut und Demut, Ernst und Freude, Gerechtigkeit und Liebe verbindet und fast instinktiv, ohne viel Reflexion, den Weg der Tugend findet, ein Rätsel für die Kinder der Welt. Die Seele ist auf dem « Einigungsweg » angelangt.

Dem Verständnis hätte es gelegentlich genützt, einige erläuternde Anmerkungen mehr hinzuzufügen. E. Raitz von Frentz S. I.

MICHAEL RACKL. — **Lebenskräfte im Dogma.** — Paderborn, Schöningh, 1922, in-12°, 64 pag.

Das kleine Schriftchen fasst kurz zusammen, wie das so oft als starr und tot verschrieene Dogma Leben ist, Leben voraussetzt und Leben schafft, und zwar höchstes geistiges Leben. Vor allem legt uns das Wort *Dogma* Zeugnis ab von der Offenbarungstat Gottes, von tiefster übernatürlicher Erkenntnis des Menschen, vom vollkommenen Gottesdienst der Unterwerfung unter die absolute Wahrheit. — Dem der Weiteres über den Gegenstand wünscht, dienen zahlreiche Litteraturangaben. E. Raitz von Frentz S. I.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Prof. Dr. A. Baumstark und Dr. A. L. Mayer herausgegeben von Dr. P. Odo Casel O. S. B. Zweiter Band. — Münster i. W., Aschendorff, 1922, in-8°, 188 S. M. 4,80; gebd. M. 6,80.
Dasselbe. Dritter Band. 1923, 251 S. M. 8; gebd. M. 10.

Ueber den ersten Band dieses Jahrbuches vgl. diese Zeitschrift V (1924) pag. 140 sq. — Der vorliegende zweite und dritte Band enthält eine Reihe vorzüglicher geschichtlicher Aufsätze und Miszellen. Erinnert sei nur an die inhaltreichen, formell freilich gar zu knappen und gedrängten Aufsätze von Baumstark über die Adoratio crucis am Karfreitag und die Beziehungen des Trishagion zur Qeduscha; an Kirschs Ausführungen über die « Memoria apostolorum » an der Appischen Strasse in ihrer Beziehung zur Festfeier des 29. Juni; an die Bekanntmachung liturgischer Urkunden und Fragmente durch Dold. Baumstark und Rücker legen besonderes Gewicht auf die Beziehungen der römischen Liturgie zu den orientalischen und der Herausgeber selbst beschäftigt sich in verschiedenen Aufsätzen mit Wärme und persön-

lichem Interesse mit den Beziehungen der Liturgie zur Religionsgeschichte des alten Orients und der hellenistisch-römischen Antike. Die Literaturberichte nehmen natürlich in beiden Bänden einen breiten Raum ein und orientieren in dankenswerter Weise über die jeweiligen Neuerscheinungen auf dem eigentlich liturgischen Gebiete und allen angrenzenden Zweigen der Wissenschaft; im Jahre 1923 füllt dieser Bericht mehr als die Hälfte des stattlichen Bandes.

So beachtenswert und aufschlussgebend die Aufsätze und Berichte in sehr vielen Dingen sind, es droht sich je länger je mehr die Gefahr aufzutun, dass die Religionsgeschichte und ihre Berücksichtigung auf allen Gebieten so in den Vordergrund tritt, dass die eigentliche Liturgie und ihre wissenschaftliche Behandlung zu kurz kommen dürfte. Es mag das in der persönlichen Neigung des ersten Herausgebers begründet sein, scheint mir aber auf die Dauer dem Jahrbuch zum Nachteil zu gereichen. Seine eigenen Aufsätze beschäftigen sich fast ausschliesslich mit religionsgeschichtlichen Fragen des Altertums und den daraus sich ergebenden oder doch irgendwie zu berücksichtigenden Analogien zur christlichen Liturgie, wobei auf diese Analogie meines Erachtens zu viel Wert und Nachdruck gelegt wird, selbst da, wo es sich auch entfernt nicht um einen begründeten Schluss auf eine solche, geschweige denn um einen Beweis einer solchen handelt. Auch in der Art der Berichterstattung über Neuerscheinungen und in ihrer Bewertung tritt dieser Gesichtspunkt zu einseitig hervor.

Im besondern sei noch eine Bemerkung beigefügt über den vom Herausgeber in allen Teilen des Jahrbuches so betonten Mysteriengedanken in der christlichen Liturgie. Dass in manchen Teilen unserer Liturgie von einer Analogie zu heidnischen Mysterien gesprochen werden kann und dass die Liturgie selbst auch oft genug von Mysterien spricht, soll keineswegs bestritten werden, ebensowenig, dass dieser Mysteriengedanke einiges Licht über die Auffassung der alten Christenheit von der hl. Messe ausbreiten kann. Aber es dürfte doch zu weit gehen, die Messliturgie einfachhin aus dem Mysteriengedanken erklären zu wollen; denn sie bietet heute und, so weit wie sie zurückverfolgen können, weder im Aufbau noch in ihrem Grundgedanken noch in ihrem von Christus gegebenen Kern ein Gebilde, das sich etwa mit einem Mithrasmysterium des nachchristlichen ersten oder zweiten Jahrhunderts vergleichen liesse. Bezeichnend dürfte in dieser Hinsicht das Ringen eines hl. Chrysostomus im Hebräerbriefkommentar um einen treffenden Ausdruck für den Charakter des Messopfers sein, eines Mannes, der sowohl die griechische Sprache als auch den Mysterienkult wirklich

hinreichend kannte; und er spricht nicht von einem « Mysterium », sondern von einer ἀνάμνησις θυσίας. Solange uns der Herausgeber also nicht einen eingehenden Beweis dafür erbringt, dass der Mysteriengedanke vorwiegt und besonders, wie er in der Messliturgie und ihren Aufbau zur Darstellung kommt, solange dürfte es auch von seiner Seite verfrüht erscheinen, Wort und Vorstellung eines Mysteriums im antiken Sinne wieder zum Leben erwecken zu wollen. Denn Opfer im Sinne der Darbringung ist nach kirchlicher Lehre die Messe zu allererst, nicht aber Mysterium in antiker Auffassung.

Jos. KRAMP S. I., München.

GEORGES HOORNAERT S. I. — **Le combat de la pureté.** *A ceux qui ont vingt ans.* Préface par le R. P. Vermeersch S. I. 6e mille. — Bruxelles, « Action catholique », 1923, in-12°, 370 pag.

La rapide diffusion de ce livre et sa traduction en sept langues suffiraient à en montrer la valeur. L'auteur aime les jeunes gens et toute sa science, toute son expérience avec tout son cœur sont passés dans ces pages. C'est un « entraîneur » d'âmes; plein de respect pour elles, il écrit avec toute la délicatesse que comporte le sujet; sachant les trésors de générosité qu'elles renferment, il s'attache à leur donner l'intime persuasion que le combat de la pureté vaut vraiment la peine d'être combattu, et que les victoires qu'on y remporte sont les plus nobles et les plus belles. J. R.

PIERRE-MARIE LAHORGUE. — **Le réalisme de Pascal.** *Essai de synthèse philosophique, apologétique et mystique.* — Paris, Beauchesne, 1923, in-8°, VIII-317 pag.

Pascal, à force d'être étudié, cessera-t-il d'être mystérieux? Les livres, les articles de revue, les discours que l'on a consacrés en grand nombre à sa mémoire, pour le quatrième centenaire de sa naissance, ont ils résolu toutes les énigmes que posent la vie et la pensée de ce troublant génie? Certes, beaucoup de lumière a été faite. On ne met plus en question la sincérité de sa foi, ni la santé de son esprit; on connaît avec une grande précision le milieu qui l'entourait; on s'accorde même le plus souvent sur des jugements importants, comme de voir dans les *Provinciales* beaucoup plus d'éloquence que de justesse et de justice. Mais qu'il reste encore d'obscurités! En particulier, sur le jansénisme de Pascal, sa nature, sa profondeur, sa durée, on est loin de s'entendre. Et pourtant, l'interprétation des *Pensées* en dépend à chaque pas.

C'est avant tout une interprétation des *Pensées* que nous propose le P. Lahorgue. Peu d'ouvrages sont plus bienveillants pour Pascal que le livre de ce jésuite. On y trouve, organisée en un système cohérent, la doctrine que Pascal, en mourant, laissait éparse dans ses sublimes brouillons. Le P. Lahorgue a été frappé surtout par le réalisme de cette doctrine, c'est à dire, si je ne me trompe, par son parti pris de voir les choses comme elles sont. C'est de la fin réelle de l'homme qu'elle s'occupe: le bonheur dans la possession de Dieu; ce sont les moyens efficaces qu'elle cherche: la grâce, la réflexion, l'habitude: c'est l'homme existant qu'elle décrit: un mystère de grandeur et de faiblesse; et c'est à convertir que vise cette apologétique. Le P. Lahorgue met en bon relief les parties solides des théories de Pascal: ses explications sur le mélange de clarté et d'obscurité que présentent les raisons de croire; sa justification de la foi des simples; ses preuves de la liaison des deux Testaments; ses descriptions de la sainteté de l'Eglise et du Christ; et surtout son incomparable plaidoyer contre l'indifférence religieuse. En aucun temps, les apologistes ne sauraient trop méditer ces pensées qui atteignent le sommet de l'intelligence humaine.

Gagné par tant de lumière, le P. Lahorgue a peine visiblement à reconnaître les ombres que d'ordinaire on reproche à son auteur. Pessimisme, immanence, fidéisme, scepticisme, il donne de toutes ces tendances pascaliennes une interprétation qui les rend inoffensives et orthodoxes. Il n'oublie pas le jansénisme de Pascal; mais il ne croit guère que le jansénisme ait gâté la substance des *Pensées*. Nous craignons que, parfois du moins, cette indulgence n'aille pas sans modifier la vraie pensée de Pascal. Par exemple, Pascal admet-il que la raison sans la foi, c'est à dire sans la grâce, puisse se satisfaire en quelque certitude, fût-ce celle des principes? Le P. Lahorgue le pense (pag. 75-82), puisque, d'après les *Pensées*, la nature se refuse à un doute universel. Mais les mêmes *Pensées* ne détruisent-elles pas ce recours à la nature, quand elles invoquent, en faveur du doute, l'ignorance où nous sommes de l'origine de notre nature? Malgré l'argumentation très soignée et très documentée du nouvel interprète, on hésite vraiment à croire que Pascal échappe au scepticisme autrement que par le fidéisme.

Cette remarque ne nous empêche pas de regarder l'étude du P. Lahorgue comme l'une des plus utiles du centenaire. Elle abonde en vues intéressantes et en heureux rapprochements. Dans les endroits mêmes où peut-être elle ne rend pas la pensée de Pascal, elle indique du moins le bon usage que l'on peut en faire. S'il est bon de savoir ce qu'a pensé Pascal, il est meilleur encore de s'aider de Pascal pour penser juste.

Le P. Lahorgue n'a pas vu imprimer le livre auquel il avait amoureusement travaillé pendant de longues années et jusque dans les tranchées de la grande guerre. Appelé à Madagascar pour aider à la fondation du premier grand séminaire malgache, il est mort après un an de labeur, ayant noblement vécu le réalisme dont il nous parle.

CHARLES BOYER S. I.

MONS. FRANCESCO OLGIATI. — **L'anima di San Tommaso.** *Saggio filosofico intorno alla concezione tomista.* (« Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore ». Serie 1ª : Scienze filosofiche, vol. I, fasc. I). — Milano, « Vita e Pensiero », s. a., in-8°, 149 pag.

Voici un livre excellent. Mgr. Olgiati a justement pensé que, pour faire aimer saint Thomas, il suffirait de mettre en bonne lumière l'âme de la doctrine thomiste. Il ne s'attache donc pas au détail des thèses. Il en énonce, certes, un grand nombre, et parfois il en indique les preuves. Mais son effort va à démontrer que toutes les idées de saint Thomas gravitent autour d'une idée maitresse, qui est l'idée d'être. L'être est la première notion que l'intelligence acquiert à son éveil, et c'est sur l'objectivité de cette notion que repose la valeur de nos principes et de toute notre connaissance. L'être déficient des créatures nous conduit à l'Etre qui se suffit, à l'Etre subsistant, à Dieu. Dire que les êtres finis sont des participations de l'Etre infini, c'est dire que Dieu est Créateur et Providence. C'est dire aussi qu'il est le souverain Bien, et donner un fondement à la morale. De la sorte, toutes les parties de la philosophie sont suspendues à l'idée d'être. Le système qui en résulte est un intellectualisme, car le degré d'être y correspond au degré d'intelligibilité ou d'intelligence, et l'intelligence y est la faculté qui s'assimile l'être. Enfin, cette philosophie, conquête de la raison, se met au service de la foi; et de cette union naissent les grands traités théologiques de la Trinité, du Verbe Incarné, etc.

Mgr. Olgiati expose cette synthèse avec beaucoup de clarté. L'enthousiasme qui le possède passe dans le style, qui est vivant, chaud, coloré. On s'aperçoit souvent que l'auteur pense aux étudiants d'aujourd'hui et que, pour les préserver du péril idéaliste, il leur montre dans saint Thomas, le maître qui a si fortement affirmé la réalité de l'objet connu, et la transcendance de Dieu.

On trouve dans cet essai un souci constant — très moderne aussi — de situer le thomisme dans l'évolution des systèmes philosophiques. Beaucoup de lumière en résulte. Toutefois, je ne puis m'empêcher ici d'émettre une critique. L'auteur oppose saint Thomas et saint Augustin

beaucoup plus que ne me semble le permettre la vérité. Il serait, par exemple, malaisé de prouver que saint Augustin démontre *a priori* l'existence de Dieu. Pourquoi abandonner l'interprétation qu'ont donnée de saint Augustin les grands thomistes Liberatore, Kleutgen, Zigliara. Lepidi, et saint Thomas lui-même?

Mais ce point est très secondaire dans le travail de Mgr. Olgiati. L'éminent professeur a atteint son but. Il a montré que la force et l'unité du thomisme lui viennent d'avoir compris cette vérité capitale, que tant de systèmes s'efforcent d'obscurcir, à savoir, que l'objet de l'intelligence, c'est l'être. CHARLES BOYER S. I.

JOHN JOSEPH ROLBIECKI. — **The political philosophy of Dante Alighieri.** — Washington, Salve Regina Press, 1921, in-8°, 156 pag.

Cette thèse de doctorat étudie Dante, ses idées sur l'Etat et sur la paix universelle entre les nations. Avec beaucoup de clarté, par des citations du *De Monarchia*, du *Convito* et aussi de la *Divina Commedia*, l'auteur s'attache à nous présenter Dante comme un précurseur de la « Société des Nations ». L'auteur montre ce que l'Alighieri doit à S[t] Thomas, à S[t] Bonaventure, à S[t] Augustin, à Aristote, — et encore, bien qu'ici il ne faille point exagérer, aux philosophes arabes.

Remarquons surtout les chapitres V. The origin and necessity of the State — et XI. The universal empire — qui essaient de faire voir Dante sous un nouveau jour à la lumière des idées de son temps.

Le livre, secondairement, tente de prouver qu'une « Société des Nations » est possible, si elle est basée sur l'exercice de la vraie liberté et sur la fraternité résultant de l'union de toutes les âmes — c'est à dire sur le christianisme intégral —, et qu'il est du devoir de toute nation de s'efforcer à la réaliser. JACQUES NOTHOMB S. I.

Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana. Tom. XXI. *España*. XXII. *España.-Ezz.* — Barcelona, Espasa, 1924. — 2 vol. in-8°, XVI-1524 et 1588 pag.

Encyclopaediae huius tomi I-XX (A-Espan) et XXIX-L (L-Reuz) iam in lucem prodierunt; tomi autem XXI-XXVIII suo tempore non sunt editi quod in illis tradendae essent notiones de Gallia, Italia, Germania aliisque populis quorum sortes ab immanis belli (1914-1918) exitu pendebant. Nunc vero edendis illis datur opera.

Tomo XXI Hispaniae describitur primum character physicus, oeconomicus, politicus, deinde ius civile, archaeologia et historia, postremo

cultura scientifica et artistica; singulas partes bibliographia subsequitur. Tomo vero XXII continentur inter alia articuli theologici de Spiritu Sancto, de Eucharistia, de Evangeliis; philosophici de spiritualitate animae, de ethica; scientifici de ethnographia, statistica, etc.; geographici de Statibus Foederatis Americae Septentrionalis et de Europa.

Textus multis incisis imaginibus et chartis geographicis perbelle illustratur. Praemittitur volumini cuique illorum omnium enumeratio qui ad Encyclopaediam operam suam conferunt; sunt plus sexcenti, maximam partem Professores in Universitatibus Hispaniae praesertim et Americae meridionalis. Horum scientia et merito editorum haec Encyclopaedia inter huius generis optima opera locum sibi vindicat.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

Si quod argumentum per plures fasciculos alicuius periodici continuatur, numero intra parenthesim titulo argumenti addito indicatur pagina praecedentis voluminis nostri periodici, ubi ultimo hoc ipsum argumentum inscriptum est.

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Luthardt Chr. E., Kompendium der Dogmatik [11]. Nach des Verfassers Tode bearb. von F. L. Winter. Leipzig 1924, Dörffling u. Franke. Leipzig.

Minges P., Compendium theologiae dogmaticae generalis. Ed. sec. em. et aucta. Ratisbonae 1923, Pustet. xvi, 384 p.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. Tractatus integri.

Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur. IV. Bd.: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts. 1. u. 2. Aufl. Freiburg 1923, Herder. x, 674 p.

Grützmacher R. H., Textbuch zur systematischen Theologie und ihrer Geschichte im 16., 17., 19. u. 20. Jahrh. 2. durchgearb. u. verm. Aufl. Leipzig 1924, Deichert. VIII, 266 p.

b. Quaestiones particulares.

Augustinus., Confessiones. Ed. C. H. Bruder. Leipzig 1924, Bredt. XXI, 288 p.

Bardy G., Saint Justin et la philosophie stoïcienne: Rech. Sc. Rel. 13 (1923) 491-510. 14 (1924) 33-45.

Cavallera F., Le décret du concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême-Onction: Bull. Litt. Eccl. (1923) 277-297. (1924) 56-63. 127-143.

Concilium Trid., Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. t. IX. Act. p. 6. compl. acta post sess. 6. (22.) usque ad finem concilii. Ed. et illust. St. Ehses. Friburgi 1923, Herder. XXXI, 1193 p.

Connolly R. H., New fragments of the Didache: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 151-153.

Contarini G., Gegenreformatorische Schriften. Hgb. von F. Hünermann. (Corp. Cath. 7.) Münster 1923, Aschendorff. XXXIX, 76 p. — Cf. O. Clemen: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 137.

Dieckmann H., Lehrentscheidungen römischer Bischöfe nach Hippolyt: Zts f. kath. Theol. 48 (1924) 314-322.

Gómez Izquierdo A., Valor cognoscitivo de la « intentio » en Santo Tomás de Aquino: Ciencia Tom. 16 (1924) 169-188.

Grabmann M., Aegidius von Lessines O. P. Ein wissenschaftliches Charakterbild aus der ältesten Schule des hl. Thomas v. Aquin: Div. Thom. 2 (1924) 35-54.

Harnack A. von, Der apokryphe Brief des Apostels Paulus an die Laodicener, eine maronitische Fälschung aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts. Berlin 1923, Gruyter.

Koepp W., Grundlegung der induktiven Theologie. Kritik, Phänomenologie u. Methode d. allg. u. d. theol. Erkennens. Greifswald 1923, Bamberg. 68 p.

Le Bachelet X. M., Le décret d'Aquaviva sur la grâce efficace: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 46-60. 134-159.

Lebreton J., Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III[e] siècle: Rev. Hist. Eccl. 20 (1924) 5-37.

Leisegang H., Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. (Veröff. des Forschungsinst. f. vergl. Religionsgesch. an d. Univ. Leipzig N. 4). Leipzig, Hinrichs. — Cf. I. Coppens: Rev. Hist. Eccl. 20 (1924) 72-77.

Lennerz H., Wurde die 11. Synode von Toledo (675) von Innozenz III. als authentisch erklärt?: Zts. f. kath. Theol. 48 (1924) 322-324.

Machen I., The origin of Paul's religion (III, 320). — Cf. R. Bultmann: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 13-14.

Melcher R., Der 8. Brief des hl. Basilius ein Werk des Evagrius Pontikus. Münster 1923, Aschendorff. VIII, 102 p. -- Cf. A. Jülicher: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 129-131.

Rabeau G., La théologie et la classification des sciences: Rev. Thom. 7 (1924) 127-149.

Ricciotti G., La testimonianza di Afraate Siro sulla Penitenza: Scuola Catt. a. 52. ser. VI, 3 (1924) 48-50.

id., Alcuni punti della teologia di Efrem Siro: Scuola Catt. a. 52. ser. VI, 3 (1924) 261-271.

Steffes P., Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma. (Forsch. z. chr. Lit. u. Dogmengesch. hgb. v. Ehrhard u. Kirsch XIV. Bd. 4. H.) Paderborn 1922, Schöningh. xx, 360 p. — Cf. I. Kunze: Literaturbl. 45 (1924) 61.

Strohl H., L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520: Rev. Hist. et Phil. rel. 4 (1924) 78-83.

Thomas Aquinas S., The Summa Contra Gentiles of. Literally trans. by the English Dominican Fathers from the latest Leonine Ed. Vols I. a. II. London 1924, Burns, Oates a. W. 215. 314 p.

Tredici G., Teologia positiva e teologia scolastica: Scuola Catt. a. 52. ser. VI. 3 (1924) 249-260.

Warner H. I., The Albigensian Heresy. (Stud. in Church History). London, Soc. Prm. Christ. Knowl. — Cf. E. de Moreau: Rev. d'Hist. Eccl. 20 (1924) 101-102.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Monti G., L'apologetica scientifica della Religione Cattolica. Torino 1924, Soc. ed. int. 346 p.

Specht Th., Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie. 2. Aufl. hgb. von L. Bauer. Regensburg 1924, Manz. XII, 493 p.

b. Quaestiones particulares.

Ami du Clergé, Comment le témoignage des martyrs est-il un miracle d'ordre moral?: Ami du Clergé 41 (1924) 161-167.

Bord J. B., Le catholicisme religion d'esprit et religion d'autorité: Nouv. Rev. Apol. 51 (1924) 129-141.

Brunner E., Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung u. christl. Glauben darg. an der Theologie Schleiermachers. Tübingen 1924, Mohr. IV, 396 p.

Colomer B., La Bibbia e le teorie scientifiche: La Chiesa custode infallibile delle Divine Scritture, sua attitudine di fronte alla scienza. Sec. edizione. Roma 1923, Desclée. 63 p. 16°.

Dieckmann H., Die Verfassung der Urkirche (IV, 483). — Cf. H. Koch: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 12-13.

Esser G. u. Mausbach I., Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik. 5 neubearb. Aufl. Kempten 1923, Kösel. vi, 662 p.

Harnack A. von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 1. Bd. Die Mission in Wort u. Tat. 4. neu durchgearb. Aufl. Leipzig 1923, Hinrichs. 528 p. 2. Bd. Die Verbreitung. Hälfte 1. ibid.

Harapin Th., Primatus Pontificis Romani in concilio Chalcedonensi et ecclesiae dissidentes. Ad Claras Aquas 1923, typ. Coll. S. Bon. viii, 130 p.

Kresge E., The Church and the evercoming Kingdom of God. London 1924. Macmillan. 316 p.

Lenoir V., De la raison à la foi ou de la foi à la raison?: Rev. Apol. 37 (1924) 481-493.

McDowall S. A., Evolution, Knowledge and Revelation. Cambridge 1924. Camb. Pr. 136 p.

Northcote P. M., The Church: Am. Cath. Quart. Rev. 47 (1922) 406-410.

Orchard W. E., Foundations of Faith. London 1924, Allen a. Unwin. 204 p.

Schafto G. R. H., The Wonders of the Kingdom. A Study of the miracles of Jesus. London 1924, Stud. Christ. Mov. 208 p.

Thurston H., Catholicism and the early spiritualists: Month 143 (1924) 289-299.

Vine W. E., The Divine Inspiration of the Bible. London 1924, Pickering 128 p.

Zacchi A., Il miracolo. Milano 1923, Soc. ed. Vita e pensiero. xvi, 652 p. 16°.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Faulhaber L., Die «drei Wege» der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff. Ein Beitrag zur Kritik der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis. Würzburg 1924, Becker. iv, 83 p.

Gardeil A., La structure de la connaissance mystique: Rev. Thom. 7 (1924) 109-126.

Gredt I., Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit: Div. Thom. 2 (1924) 92-100. — Cf. G. M. Manser.: Erwiderung ibid. 100-104.

Iacobi H., Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes. Bonn 1923, Schroeder. viii, 136 p. — Cf. R. Otto: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 73-77.

Lamiroy H., De scientia Dei in seipso: Coll. Brug. 24 (1924) 141-144.

Martin M. R., Pro tutela doctrinae Sancti Thomae Aquinatis de influxu Causae Primae in causas secundas: Div. Thom. 2 (1924) 356-372.

Noële M. D., L'être en puissance d'après Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Paris, Rivière. — Cf. G. M. Manser: Div. Thom. 2 (1924) 405-407.

Otto R., Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen u. sein Verhältnis zum Rationalen [11]. Stuttgart 1924, Perthes. VIII, 228 p.

Pace E., Ideas of God in Israel. Their content and development. London 1924, Allen a. Unwin 272 p.

Paste R., Sulla immediata visione beatifica dei giusti: Scuola Catt. a. 52. ser. VI. 3 (1924) 127-132.

Picard G., La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques. Paris 1923, Ed. Spes. 94 p.

Rickaby I., Studies on God and his creatures. London 1924, Longmans. VIII, 205 p. — Cf. Month 143 (1924) 471.

Rohner A., Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes. Div. Thom. 2 (1924) 329-355.

Stockums W., Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre. Freiburg 1923, Herder VIII, 204 p. — Cf. A. G. Studies 13 (1924) 170-172.

Zigon F., S. Thomae a. 1. de Caritate et praemotio physica: Div. Thom. 2 (1924) 24-34.

2. *De Deo Trino.*

Heinisch P., Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung 1. u. 2. Aufl. Münster 1923, Aschendorff 63 p.

Stohr A., Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Eine syst. Darst. u. hist. Würdigung. T. 1. Die wissenschaftliche Trinitätslehre. Münster 1923, Aschendorff. XII, 199 p.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Operatio Dei.*

Stufler I. B., Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante (IV, 484). — Cf. A. Grignard: Nouv. Rev. Theol. 51 (1924) 121-122.

id., Bemerkungen zu zwei Kritiken meines Werkes « Doctrina D. Thomae Aquinatis de Deo operante »: Zts. f. kath. Theol. 48 (1924) 305-314.

2. *Angeli.*

Brémont L., Le Diable existe-t-il? Que fait-il? Paris 1924, Téqui 157 p. 12°.

3. *Homo.*

Northcote P. M., The immortality of the soul: Am. Cath. Quart. Rev. 47 (1922) 267-270.

3. *Peccatum originale.*

Masure E., L'humanisme chrétien. — Le péché originel en face de l'humanisme: Rev. Apol. 37 (1924) 385-412.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Garriguet L., La Vierge Marie [5]. Paris 1924, Téqui. 460 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Liddon H. P., The Divinity of Our Lord and Saviour Jesus Christ. (Bampton Lecture). London 1924, Pickering. 220 p.

Northcote P. M., The Divinity of Christ: Am. Cath. Quart. Rev. 47 (1922) 398-403.

2. *De opere Christi.*

Gisler A., Fragen der christlichen Erlösungslehre. (Prof. Wittig über den Glauben) II: Das Neue Reich 6 (1924). 555-557. 575-577.

Nagel G. F., Braucht auch der sittlich hochstehende Mensch Erlösung? Hamburg 1924, Ag. d. Rauhen Hauses. 39 p.

id., Christus für uns oder Sühne durch Stellvertretung. 3. Aufl. ibid.

3. *De Beatissima Virgine Maria.*

Civiltà Cattolica, La Madre di Dio universale Mediatrice di grazia: Civ. Catt. a. 75. vol. 2 (1924) 209-231. 324-335.

Mattiussi G., L'assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma Cattolico. Milano 1924, Soc. ed. tip. Card. Ferrari. VII, 395 p. 16°.

4. *De cultu Sanctorum.*

Ami du Clergé, Les âmes du Purgatoire peuvent-elles prier pour nous?: Ami du Clergé 41 (1924) 9-12.

Nied E., Heiligenverehrung. Freiburg 1924, Herder. VIII, 110 p.

IX. De Gratia.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Ami du Clergé, Sainte Thérèse exagère-t-elle lorsqu'elle voit les grâces mystiques symbolisées dans l'eau vive promise par Notre Seigneur? L'appel à ces grâces mystiques est-il vraiment général pour les âmes qui travaillent à leur avancement spirituel?: Ami du Clergé 41 (1924) 1-7.

Hilbert G., Der Rechtfertigungsglaube und sein religiöser Wert. Berlin — Lichterfelde 1924, Runge. 24 p.

Sommerlath E., Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. Leipzig 1923. Dörffling u. Franke. 104 p. — Cf. D. Oepke: Theol. Literaturbl. 45 (1924) 4-6.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Biard J., Les vertus théologales. Paris 1924, Gabalda. 235 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De fide.*

Dublanchy S. M., Une nouvelle « Introduction à l'histoire des dogmes » et la définibilité des conclusions théologiques: Rev. Thom. Nouv. Sér. 7 (1924) 51-57.

Heim K., Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. Dritte völlig umgearb. Aufl. Leipzig 1923, Hinrichs. IV, 276 p. — Cf. Weber: Theol. Literaturbl. 45 (1924) 34-37.

Marín-Sola, La evolution homogenea del dogma catolico. Madrid, Ciencia Tomista. — Cf. Th. Pègues: Rev. Thom. 7 (1924) 57-67.

Northcote P. M., On the nature of revealed truth: Am. Cath. Quart. Rev. 47 (1922) 403-406.

Rademacher A., Vernünftiger Glaube. Altes u. Neues zu rel. Zeitfragen. Freiburg 1923, Herder.

Straub A., Zu meinem Werke « de analysi fidei »: Zts. f. kath. Theol. 48 (1924) 325-336.

2. *De actibus humanis.*

Ami du Clergé, Peut-on admettre et comment expliquer l'effet rétroactif de nos prières actuelles pour le salut de nos défunts?: Ami du Clergé 91 (1924) 207-208.

Lebreton J., La prière dans l'Eglise primitive: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 5-32. 97-133.

Vaughan I. S., Venial Sin. An Appell to all sorts and conditions of Men. London 1924, Burns, Oates a. W. 92 p.

XI. De Sacramentis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Galtier, De Poenitentia. Tractatus dogmatico-historicus. Paris, Beauchesne. — Cf. E. Hocedez: Nouv. Rev. Théol. 51 (1924) 257-267.

De Smet A., Tractatus dogmatico-moralis de sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione. Bruges, Beyaert. — Cf. F. Cavallera: Bull. Litt. Eccl. (1924) 64-65.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Umberg I. B., Die Bedeutung des tridentinischen « salva illorum substantia » (s. 21. c. 2): Zts. f. kath. Theol. 48 (1924) 161-195.

2. *Eucharistia.*

Boeckl K., Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters. München 1923, Hübmann.

Macdonald A., The sacrifice of the Mass in the light of Scripture and Tradition. London 1924, Kegan Paul. 184 p. — Cf. Month 143 (1924) 367-370.

id., The First Mass: Am. Cath. Quart. Rev. 47 (1922) 331-335.

Tyrer I. W., The meaning of ἐπίκλησις: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 139-150

3. *Poenitentia.*

Ami du Clergé, La confession détaillée des péchés est-elle de l'essence du sacrement de Pénitence institué per modum iudicii?: Ami du Clergé 41 (1924) 7-8.

Paulus N., Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Paderborn 1923, Schöningh. xii, 558 p. — Cf. G. Fischer: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 131-132.

Poschmann B., Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus. Braunsberg 1923, Erml. Verlagsdr. 85 p. — Cf. H. Leube: Theol. Literaturbl. 45 (1924) 32; I. B. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 48 (1924) 285-291.

Zimmermann F., Confiteor und Indulgentiam: Theol. pr. Quart. 77 (1924) 278-291.

XII. De Novissimis.

b. Quaestiones particulares.

Cremer H., Ueber den Zustand nach dem Tode. Nebst einigen Andeutungen über das Kindersterben und über den Spiritismus. Gütersloh 1923, Bertelsmann. 121 p.

Dean F. R., Time and Eternity. A Study in Eschatology. London 1924, Skeffington. 208 p.

Fr. S. Mueller S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

Festa centenaria. — Praestitutis diebus 13, 15 et 17 Maii locum habuerunt festa sollemnia ob centesimum annum a restituto Societati Iesu Collegio Romano. Haec festa, licet exteriori quodam splendore ornata, potius domestica tamen fuisse dicenda sunt, quippe quae celebraverit Universitas cum suis hodiernis et antiquis alumnis. Hac occasione veterum alumnorum Sodalicium est institutum, cuius lex Summi Pontificis epistolam infra descriptam subsequitur, et sacrae functiones ab Ecclesiae Praesulibus et sacerdotibus peractae sunt, qui omnes olim in Universitate lectiones audiverant.

Decima tertia Maii, die festa B° Bellarmino, qui in Collegio Romano Controversiarum cathedram instauravit, in templo S. Ignatii, adstantibus 11 Excellentissimis episcopis, 4 Abbatibus, pluribus Praelatis et Collegiorum Superioribus, Missam pontificalem Emus Card. Merry del Val in gratiarum actionem celebravit. Cantato Evangelio, ipse Emus Princeps ad confertam discipulorum multitudinem quibus multi ex antiquis alumnis se adiunxerant, homiliam habuit.

Praemisso textu ex Is. 49, 18 *Leva in circuitu oculos tuos et vide; omnes isti congregati sunt, venerunt tibi* et ex Ps. 127, 7 *Et videas filios filiorum tuorum pacem super Israel*, primum recordatus docentium et alumnorum qui a prima fundatione Athenaei Gregoriani scriptis, doctrina, operibus, vita sancta Romae et in tot dissitis regionibus gloriam Deo procurarunt; de tanto beneficio exsultemus, ait, et Deo ipsi, omnis boni auctori, gratias agamus. — Longum esset omnium illorum nomina referre qui ingenio et virtute Collegium Romanum illustrarunt; illius vero necesse est meminisse qui recens inter Beatos annumeratus est et cuius dies festus feliciter est electus ad centenaria haec sollemnia celebranda. Huius enim doctissimi viri vita et scripta miro modo confirmant unam esse veritatem neque fidem scientiae esse contrariam. Qui olim contra haeresim et falsam scientiam Ecclesiae dogmatum aeternam propugnavit veritatem, contra hodiernas haereses et modernorum errorum propagatores exemplar sit et dux eorum quibus officium committit Ecclesia ut sana dogmata doceant et defendant ad Dei gloriam et animarum salutem.

Expleta missa, benedictionem papalem impartitur Emus Cardinalis, deinde ab alumnis Hymnus Universitatis cantatur.

Post meridiem, Excellentissimus D. Janssens O. S. B., episcopus Bethsaidae, orationem sollemnem habuit qua B. Bellarminum exemplar proposuit iis qui studiis ecclesiasticis vacant. Traditionis observantissimus, necessitatibus tamen illius aetatis serviens, apologeta factus est, quo in munere erga homines caritatis plenus, erroribus autem infensissimus, semper catholico sensu eminuit. Quas ingenii animique virtutes, vitae sanctitatem adiungens, perfecit.

Deinde, cantato hymno Te Deum, Emus Card. Vannutelli Sanctissimi benedictionem impartitur.

Die 15ª, ab Excellentissimo D. Zonghi, archiepiscopo Colossarum, Academiae Ecclesiasticae Praeside, sacrum sollemne de Requiem celebratum est in suffragium defunctorum Professorum et alumnorum Universitatis. Absolutio autem data est ab Emo Card. Vico.

Die 17ª coram Summo Pontifice in aedibus Vaticanis theses de universa theologia ad lauream consequendam defendit R. D. Alfredus Ancel, dioecesis Lugdunensis, alumnus Seminarii Gallici. Obiecerunt Emi Cardinales Billot antea magister, Laurenti et Sincero olim alumni Universitatis, primus contra praesentiam realem Christi in Eucharistia, secundus contra primatum Petri, tertius contra realitatem relationum subsistentium in SS. Trinitate. Brevibus ut plurimum responsis candidatus Emorum Principum impugnationibus feliciter respondit.

Antequam initium sumeret scientifica illa palaestra, A. R. P. Lédochowski, Praepositus Generalis S. I. brevem legit orationem. Cum meminisset eorum quae per saeculum hoc instaurata Universitas, Deo iuvante, perficere potuit, eorum praesertim recordatus est qui Gregoriano Athenaeo decus addiderunt, inter quos primum locum obtinent tres illi egregii alumni qui Petri cathedram ascenderunt, Leo XIII, Benedictus XV et nunc gloriose regnans Pius XI. Hic ante 40 annos coram studiorum sociis iuris canonici lauream in aula maxima nostrae Universitatis maximo suffragiorum numero sibi vindicabat. Gratias Deo et Summo Pontifici cum egisset, auspicem divini auxilii, quo uberiores in dies fructus Universitas faciat, apostolicam benedictionem A. R. P. Generalis exposcit.

Cum vero tempus scholasticae disputationi constitutum expletum esset, cantato ab alumnis Universitatis hymno, Sua Sanctitas orationem habuit.

Postquam novo doctori gratulatus est, Emis obicientibus et Praeposito Generali S. I. gratias egit, deinde dixit quanto gaudio de centum

his annis cogitaret, cum toto hoc tempore in Universitate tot milium discipulorum mentes veritate illuminatae, voluntates zelo accensae essent; qua de re se Deo gratias agere et sperare, nova sede adiecta, fore ut Athenaeum Gregorianum, faventibus e caelo Bma Virgine cum sanctis patronis nostris et praesertim Bis Bellarmino et Bobola, fructus etiam laetiores producat.

Actui scholastico aderant 11 Emi Cardinales, Excellentissimi Episcopi et Praelati plurimi rectoresque Collegiorum quorum multi olim in Universitate studiis dederant operam. Iidem fere omnes hora 13a ad S. Martham fraternae « agape » interfuerunt. Ibi nomine diversarum nationum, quarum alumni scholas nostras frequentant, oratores 10 locuti Almae Matri Universitati Gregorianae fidelis et gratae memoriae testimonium tulerunt. Etiam nomine laicorum Collegii Romani olim discipulorum locutus est Comm. Pericoli. Deinde postquam R. P. Miccinelli, Rector Universitatis, omnibus gratias egit, Emus Card. Billot, cui pluries applauserant, apprecatus est ut per alumnos suos magis in dies possit Universitas ad gloriam Dei in universo mundo operari.

Sanctissimi Domini Nostri Pii divina Providentia Papae XI epistola.

Dilecto filio Wlodimiro Ledóchowski praeposito generali S. I. Pius PP. XI. Dilecte fili salutem et apostolicam benedictionem. — Ea inter opera, quae superioribus aetatibus, ad studia pietatis optimarumque artium alenda, Romani Pontifices hac in Alma Urbe excitarunt, praecipua quadam cura benevolentiaque Apostolica Sedes Athenaeum illud complexa est, quod fel. rec. decessor Noster Gregorius XIII « molitione ingenti ac magnificentissima » exstrui iusserat. In quo id fuit Pontifici propositum, ut Ignatiana familia, in ipso veluti Vicarii Iesu Christi conspectu, pietate, litteris disciplinisque sacris profanisve lectos adulescentes conformaret, qui in hoc catholici nominis centrum rite excolendi confluxissent. Quot autem inde ab initio inlustre Athenaeum floruerit alumnis sanctitatis doctrinaeque laude praestantissimis, nulli putamus inauditum atque incognitum; in eademque eruditos expolitosque virtutum et altissimarum cognitionum palaestra, si numerare libet beatum Cardinalem Robertum Bellarmino sanctosque caelites Aloysium Gonzaga, Camillum De Lellis, Ioannem Berchmans, Leonardum a Portu Mauritio, Io. Baptistam De Rossi, longum tamen est magistros et doctores, evangelii vel in barbaras gentes praecones, pontificalis Domus Curiaeque Antistites, Episcopos, Purpuratos Patres et Romanos Pontifices recensere Ecclesiae datos, in reique ipsius publicae commodum eductos laicos viros quamplurimos, integritate vitae rerumque multiplici scientia mirabiles. Constat quidem, Societate Iesu an. MDCCCXIV restituta, immortalis memoriae decessorem Nostrum Pium VII, cum e praeteritorum temporum experientia persuasum sibi

haberet, subversae adhuc recentibus motibus societati hominum reparandae arcendisque incommodis, quae religioni morumque sanctitati proxime impendere viderentur, summopere profuturum si Ignatianae familiae Conlegium Romanum denuo committeret, hoc ipsum cogitasse vehementerque optavisse, at, quominus effectum daret, inquietis rebus temporibusque prohibitum esse. Verum Leo XII, paulo post quam ad Petri Cathedram evectus erat, id consilii coepit perfecitque, ut magni Lycei Gregoriani rectionem procurationemque Societati Iesu redderet, quae — congruenter pulcherrimo Athenaei ipsius insigni « Religioni et Bonis Artibus » — in recta sapientique studiosorum institutione tam acriter ibidem tamque utiliter annos plus ducentos elaborasset. Quo ab evento cum plenum saeculum in septimum decimum huius mensis diem feliciter incidat, auctori bonorum omnium Deo grati equidem sumus quod et vobis cunctis, Dilecte Fili, et Nobismet ipsis novum hunc laetitiae fructum benigne concesserit. Itaque, quemadmodum eadem stat Nobis sententia quam Leonianae Litterae *Cum multa in Urbe* habent —, scilicet Gregorianam studiorum Universitatem *eminere certe* inter cetera Romae a decessoribus Nostris condita instituta, quae *ad salutem et commodum christiani populi maxime pertinent* —, sic horum faustitatem sollemnium praeterire non sinimus, quin vobis, quanti apud Nos sit Pontificium istud bonarum artium domicilium, publice iterum testificemur. Recolentibus enim Nobis res ab Athenaei restitutione gestas, bene multa occurrunt, unde comprobatur, talem illius magistros operam Apostolicae huic Sedi per id temporis spatium praestitisse, quae omnem ipsius exspectationem abunde compleret: ut, exempli causa, gravissimae eorum de sacra doctrina lucubrationes peculiaribus confectae studiis cum decernendum esset de Deipara ab origine labis nescia catholice credenda, cumque deinde Concilium Oecumenicum Vaticanum pararetur atque haberetur; ut obedienter ardenterque suscepta, Leone XIII Pontifice Maximo, provincia instaurandae Thomae Aquinatis doctrinae, qua quidem cum instauratione summa christianae sapientiae incrementa coniungerentur. Hisce autem extraordinariis promeritis cotidiana accedit laus illa beneficiorum, quae, hoc diuturno intervallo, in Ecclesiam civitatemque ex Athenaeo profluxere. In re iam ante delibata insistere haud attinet; verumtamen periucunde afficimur cum subit cogitatio animum, non modo ducentos hodie exstare dioecesium per orbem Antistites, Patresque Cardinales ad tertiam S. Conlegii partem numerari, qui solidae ibidem perceptae doctrinae debent, si suae lumina sapientiae ad populi christiani gubernationem afferre salubriter possunt, sed etiam Nosmet ipsos istam studiorum sedem, cum magna voluptate atque utilitate, olim celebrasse. Gratae sane paternaeque voluntatis multiplicia, inde ab inito Pontificatu, testimonia a Nobis Athenaeo non defuere vestro; at testimonium prorsus singulare daturi sumus, a fundamentis aedificium excitando magnificum, quod, cum ingenti alumnorum numero auctisque magisteriis, tum rei munerisque dignitati aptius respondeat: cuius quidem consilii Nostri monumento esse volumus nomisma ipsum, quod tertio huic Pontificatus anno commemorando cudi signarique iussimus. Sed

aliud est, quod tibi, Dilecte Fili, et Gregoriano praeceptorum coetui gratulemur. Nosti ipsemet quam iucunde audierimus, *ex veteribus alumnis Sodalicium*, per haec saecularia sollemnia, conflari velle, titulo itemque caelesti patrocinio fretum inlustris illius, in Athenaeo olim discipuli et magistri et rectoris, Cardinalis Roberti Bellarmino, quem Nosmet haud ita pridem in beatorum caelitum numerum tam libenter adscripsimus. Vixdum enim certiores ea de re facti sumus, et consilium probavimus et Sodalicii ita, pro vetere condiscipulatu Nostro, participes fieri deliberavimus, ut id ipsum in tutela esset Nostra, partium quidem Nostrarum perfunctione in praesens demandata Dilecto Filio Nostro Caietano S. R. E. Card. Bisleti, Praefecto Sacrae Congregationis Seminariis studiorumque Universitatibus praepositae. Legem praeterea eidem Sodalicio regundo perlegimus ratamque habuimus: cuius exemplum, in novam peculiaremque benevolentiae significationem, Epistulae huic subiicimus, ut cum ipsa quasi cohaereat et in omnem memoriam prodatur. Coeptis interea vestris divinam opem conciliet apostolica benedictio, quam tibi, Dilecte Fili, et universis Gregoriani Athenaei doctoribus atque alumnis, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die V mensis Maii anno MDCCCCXXIV, Pontificatus Nostri tertio.

PIUS PP. XI.

Lex Sodalicii Gregoriani. — I. Sodalicium veterum Pontificii Athenaei Gregoriani alumnorum, patrono et auspice B. Roberto Bellarmino, constitutum est. — II. Sodalicium eo spectat, ut quicumque in sodalium numerum adscripti sunt, iam inter se cumque Athenaeo ipso coniunctiores exsistant, et, quos ex communi fonte sanos hauserint spiritus, eos facilius tueantur uberiusque alant. — III. Huius propositi assequendi causâ, sodales sanctarum precum officio et sacro cotidiano inter se apud Deum adiuvanto; pro sodalibus vitâ functis singuli, semel in anno, si quidem potestas adsit, perlitanto; quae Athenaei et Sodalicii interesse intellexerint, item suae fructus doctrinae, vel per commentariolum Sodalicii vel per Athenaei annales vel per ephemeridem titulo « Gregorianum », sodales cum sodalibus communicanto. — IV. Sodales ne sunto nisi sacerdotio initiaii, modo per annum saltem Athenaeum celebrarint et, postulato ad Sodalicium aditu, cooptatione digni habiti sint: qui sacerdotio carent, eos, nisi peculiari aliqua de causa, adsciscì ne liceat. — Doctores autem disciplinis in Athenaeo tradendis, etiamsi nunquam ibi auditores fuerint, Sodalicium participanto. — V. Sodalibus ius esto indulgentiis privilegiisque perfruendi, quae Romani Pontifices Sodalicio largiti erunt. — Ad singulos commentariolum Sodalicii proprium stato quoque tempore perferatur. — VI. Dies tertius decimus mensis Maii, quo die B. Roberti Bellarmini festum agitur, Sodalicii natalis habeatur. – Quotannis, ineunte mense Novembri, sodalibus, qui de vita decesserint, ad S. Ignatii iusta funebria sollemni ritu solvantur. — VII. Sodalicio unus e Purpuratis Patribus Protector, ex Pontificis Maximi auctoritate, praeesto. Ab eo alter sit, in So-

dalicio regundo, Moderator: huic quattuordecim adsunto sodales Consiliarii, quorum unus ab actis, alter arcarius curatorque esto. — VIII. Cardinalis Protector Moderatorem e sodalibus in Urbe consistentibus eligito. — Athenaei Rector et studiis Praefectus, nativo iure, e Consilio sunto; praeterea duodecim sodales in Consilium cooptantor, alius ex alia natione, qui tamen Urbem incolant. — Consiliarii duodecim in officio sexennium permanento; eos iterum eligi fas esto. Si quis e Consiliariis quavis de causa defecerit, alter a Consilio sufficitor. Tertio quoque anno dimidia eorum pars loco cedito, atque in sodalium coetu numerus suppletor. — IX. Moderator Consilium bis in anno, mensibus Novembri et Maio, convocato; totiens praeterea, quotiens profuturum id esse existimarit. — Ut Consilii decreta valeant, octo saltem Consiliarii adfuerint, oportebit. — X. Consilii est, annuum sodalium conventum indicere in ipsum, quoad fieri poterit, natalem Sodalicii diem. Legitimus erit conventus, quotcumque socii coiverint. Quo in annuo conventu, iis ante propositis, quae medio tempore Sodalicio incrementa omne genus contigerint, quaeque tum necessitates incumbant, ea communiter disceptando sodales consilia capiunto, quae magis opportuna videantur. — Eodem in conventu, tertio quoque anno, Consiliarii, ad praescriptum capitis VIII, deliguntor. — XI. Pecunia sodalibus nulla imperatur; verum, cum ad suppeditandum sumptibus nulli Sodalicio adsint reditus, sodales omnes rogantur, annuam stipem pro sua quisque facultate, quantumvis modicam, in commune conferre velint. — XII. Sodalicii sedes esto apud Pontificium Athenaeum Gregorianum.

In memoriam. — *R. P. Octavius Turchi.* Natus Setiae anno 1849, studia peregit in patrio seminario. Insigni pietate et ingenio, memoria ad miraculum fidelissima iam tunc eminebat. Societatem Iesu ingressus, novitiatum apud S. Andream ad Quirinalem transegit, studia partim Romae, partim in Germania et in Gallia confecit. In collegio Tusculano magister, naturalem qua pollebat, eloquentiae facultatem coepit revelare. Quanto ad gloriam Dei et animarum salutem zelo quantoque fructu indefessus per amplius 40 annos eam explicuerit, Italiae civibus est notissimum. In quadragesimalibus aliisque contionibus, in panegyricis orationibus, in S. Scriptura fidelibus explananda, in tradendis Exercitiis ad omnis generis coetus, ad laicos, religiosos, sacerdotes, fructus uberrimos fecit, ad quorum copiam augendam praeter doctrinam et eruditionem etiam sanctitatis fama non parum contulit. Superior in domibus Florentina et Bononiensi, magister novitiorum, provinciae Romanae S. I. praepositus, omnibus omnia factus, omnibus semper fuit carissimus.

Universitati Gregorianae alumnis per 4 annos eloquentiam sacram docuit, iuvenibus proferens artis regulas et consilia quorum magistrum eximium eum innata facultas et diuturnus usus effecerant.

Die 29ª martii post longum morbum summa patientia toleratum, in osculo Domini exspiravit. Die autem 31 in templo S. Ignatii sollemne sacrum in eius animae suffragium celebratum est.

Festa in honorem S. Thomae sexcentesimo expleto anno ab eius canonizatione.

In Belgio. — *Lovanii,* praeter orationes quas in templo Dominae Nostrae R. P. De Munnynck O. P. professor in Universitate Friburgensi et in ecclesia PP. Dominicanorum R. P. De Langen-Wendels O. P. professor in Universitate Noviomagensi diebus 5-7 martii habuerunt, die 6ª post meridiem, coram Excmo D. Micara, nuntio apostolico, habita est sollemnis Academia in aula Collegii Adriani VI. Disseruerunt de distinctione reali inter essentiam et esse R. D. Bittremieux, professor theologiae dogmaticae, de doctrina sociali Angelici Doctoris R. D. A. Janssens, professor theologiae moralis, de valore scientifico doctrinae moralis S. Thomae R. P. Martin O. P.

Die 7ª in aula Instituti philosophici Leonis XIII D. Jac. Maritain exposuit quomodo S. Thomas intelligentiae humanae vim agnoverit et aestimaverit dum moderni philosophi eam minoris faciunt.

In Austria. — *Viennae,* ineunte mense martio, per 4 dies in ecclesia Patrum Dominicanorum festa celebrata sunt religiosa. Aliquot diebus antea, Facultas theologica Universitatis cum alumnis Seminarii convenit, coram quibus orationem habuit Prof. Dr. Pohl de S. Thoma et nostris temporibus.

Œniponte Seminarium Instituti philosophici conventum habuit in quo inter alia R. D. Dr. J. Haessli exposuit legem fundamentalem ethico-oeconomicam in doctrina S. Thomae [1].

Le Congrès international de Philosophie de Naples (5-9 mai 1924).

L'Université de Naples vient de fêter splendidement le VIIᵉ centenaire de sa fondation. Pour accroître la solennité de ces fêtes et leur donner un caractère d'utilité pratique, plusieurs Congrès avaient

[1] Festa quae in Hispania et alibi celebrata sunt, in tertio fasciculo narrabimus.

été prévus comme devant avoir lieu soit avant soit après les cérémonies officielles; c'est ainsi qu'avait été annoncé un « Congrès international de Philosophie ». On sait que depuis 1900 il y a eu quatre Congrès internationaux de Philosophie, à Paris, Genève, Heidelberg et Bologne: l'initiative était prise par la Société française de Philosophie, dirigée par Xavier Léon, et l'un des articles de la convention qui en réglait les modalités, était qu'il n'y aurait pas deux Congrès de suite dans un même pays. Les difficultés créées par la guerre n'avaient pas permis jusqu'à présent de reprendre cette tradition; la réunion qui se tint à Oxford en 1921 n'eut pas le titre de Congrès international: cependant l'Angleterre restait officiellement chargée d'organiser le futur Congrès et avait entamé à ce sujet des pourparlers avec les Etats-Unis. Les organisateurs des fêtes de Naples pensèrent que l'Italie avait une raison spéciale de prendre les devants: de toutes parts on vient chez elle volontiers et facilement; elle annonça donc un Congrès pour Mai 1924. Que son initiative un peu hardie n'ait pas en somme déplu, cela ressort du double fait que presque toutes les nations ont envoyé des représentants à son Congrès et que la Société française de Philosophie y a pris une part officielle: elle a été représentée par MM. Brunschvicg et Gilson, et une lettre d'adhésion de M. X. Léon a été lue en séance plénière. Aussi l'assemblée a-t-elle approuvé la proposition du Secrétaire, M. Della Valle, de demander à la Société de Philosophie que le Congrès de Naples soit reconnu comme faisant partie de la série des Congrès internationaux, l'infraction au protocole paraissant suffisamment justifiée par les circonstances.

Il faut cependant reconnaitre que ces circonstances ont quelque peu nui à l'importance du Congrès: il n'y a eu ni toute la dose d'internationalité désirable, certaines nations étant vraiment trop peu représentées, ni la préparation longue, patiente et minutieuse, requise pour faire porter à une telle réunion tous ses fruits. Ajoutons que Naples, à côté d'incomparables avantages, présente aussi des inconvénients: les charmes de cette ville si pittoresque, la beauté de son site, les merveilles classiques de ses environs exercent sur les étrangers une véritable fascination, qui diminue d'autant l'attrait des études austères, et rendent malaisée l'assiduité à des séances longues et chargées.

Enfin, et surtout, les organisateurs du Congrès s'étaient montrés peut-être trop larges pour accepter les communications présentées et les inscrire à l'ordre du jour. Le programme des séances générales était fort chargé; celui des séances de sections l'était bien plus en-

core, au point que la discussion fut à peu près impossible, faute de temps. Or, comme le fit justement remarquer M. Claparède, les Congrès ne sont pas tant faits pour entendre des discours, — depuis l'invention de l'imprimerie, il y a un moyen bien plus simple de connaître la pensée d'autrui —, que pour échanger des idées dans des discussions.

Ces remarques, que la sincérité et le souci d'utiliser l'expérience nous faisaient un devoir de formuler, ne vont nullement à nier la très réelle portée du Congrès de Naples. Il laisse chez ceux qui en ont suivi les travaux une impression d'ensemble franchement bonne et leur inspire un sentiment de vive reconnaissance envers ceux qui ont assumé le lourd travail de la préparation et reçu leurs hôtes avec la plus exquise cordialité. A l'histoire de cette assemblée resteront surtout attachés les noms de MM. Della Valle, Secrétaire, et Aliotta, Président du Comité exécutif.

Un Congrès international est un excellent moyen de connaître les grands courants de l'opinion dans un des domaines spéciaux de la pensée; le résultat est surtout important quand ce domaine est la spéculation philosophique, car celle-ci d'une part est puissamment influencée par la vie profonde de l'humanité, d'autre part elle donne à la science, au sens plus strict de ce mot, son orientation et son esprit. Or, si ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on note une vigoureuse réaction contre le positivisme des méthodes et le matérialisme des résultats qui ont lourdement pesé sur le XIX[e] siècle, il faut cependant reconnaître que, depuis la guerre, cette réaction s'est encore notablement accentuée. L'humanité cherche de plus en plus ardemment une base solide sur laquelle construire l'édifice de la vie: les faits y sont nécessaires, mais ils n'y suffisent pas, il faut les interpréter à l'aide de principes; l'homme se sent supérieur à la matière, il la plie à son usage, il veut lire dans le monde corporel et plus encore jeter la sonde dans le monde des âmes. Aussi les recherches de Psychologie expérimentale n'excitent plus le même intérêt qu'autrefois; si elles occupent encore de nombreux chercheurs, auxquels elles offrent d'ailleurs un champ facilement accessible, elles se sont, pour ainsi dire, spiritualisées: l'expérimentation purement extérieure intervient moins exclusivement; les fonctions psychiques supérieures retiennent davantage l'attention; enfin l'expérience vient surtout constater l'insuffisance des processus mécaniques et postuler l'intervention de principes supérieurs qui ressemblent étrangement aux « formes » péripatéticiennes, naguère si méprisées.

Telle est l'impression produite par plusieurs communications, dont la plus intéressante fut celle du P. Gemelli: *Le ricerche sull'attività del pensiero compiute nell'ultimo decennio e il loro significato per la psicologia generale;* telles surtout les conclusions du très beau discours du professeur Hans Driesch: *Die Philosophie des organischen Lebens*, qui rappela et synthétisa ses idées bien connues sur la nécessité d'un principe vital ou « entéléchie » pour expliquer les opérations de la plante et de l'animal. Quant au professeur De Sarlo, sa conférence sur *La Psicologia come fenomenologia dello spirito* a paru surtout soucieuse de laisser la place prête pour des spéculations d'ordre supérieur; nous voici loin du temps où il semblait qu'une Psychologie ne pût s'édifier que sur les ruines de la Métaphysique!

La Logique a excité peu d'intérêt: de fait, quand elle dépasse les éléments, elle est plutôt une science de luxe. Certaines Sections, comme celle d'Ethique et celle de Philosophie du Droit, n'ont pas trouvé assez d'auditeurs pour se constituer à part: c'est sans doute que, les principes faisant encore défaut à beaucoup d'esprits, les applications particulières semblent prématurées. La Métaphysique, elle aussi, est restée dans l'ombre: l'idéalisme absolu, qui avait naguère excité, en Italie surtout, un certain enthousiasme et pouvait paraître destiné à rallier les intelligences déçues par le positivisme, est déjà en baisse. La Philosophie des sciences n'a guère été représentée que par une série de communications sur la Relativité; le Comité avait invité plusieurs savants de renom, comme MM. Enriques, Marcolongo, La Rosa, Severi, Peano, le P. Gianfranceschi (Italie), MM. Hadamard, Cartan, Nordmann (Paris), M. Zaramba (Cracovie); M. Einstein lui-même avait fait espérer son intervention; mais précisément cette atmosphère toute scientifique a fait que les communications se sont maintenues sur le terrain mathématique et physique, et cela a été une déception, non seulement pour les philosophes de l'assemblée, mais même pour plusieurs savants, au nom desquels a parlé M. Enriques, avec la grande autorité qui s'attache à son nom.

La Section de Philosophie religieuse a été plus fréquentée et a même connu quelques incidents qui ont montré combien les problèmes de la vie intérieure préoccupent les esprits. L'idéalisme de M. Gentile, qui prétend donner satisfaction aux besoins religieux des âmes sans leur ouvrir aucun jour sur le transcendant, n'a pas eu la partie belle; le Maître d'ailleurs n'a pas paru au Congrès.

Ce qui a été peut-être le plus caractéristique, c'est la manière dont on a présenté les grands penseurs qui ont été l'objet d'une spé-

ciale commémoration. Je ne parle pas de Schopenhauer, qu'une brève communication, faite au nom de la Société qui porte son nom, est venu présenter comme destiné à porter remède au désarroi des esprits. Je ne parle pas non plus de Spinoza, qui, à trois reprises, a été signalé à l'attention : sans nier sa grande influence sur la philosophie des XVIII° et XIX° siècles, on peut douter que sa pensée soit appelée à reprendre vogue ; il s'est bien fondé récemment une Société spinoziste, mais elle ne semble pas avoir rallié beaucoup de noms, et ses visées internationales sont quelque peu énigmatiques. On nous avait fait redouter une glorification de Giordano Bruno, et des affiches provocatrices, ornées d'une phrase de M. Gentile, avaient sournoisement couvert les murs de la ville ; mais le nom de ce philosophe a été à peine prononcé une fois, avec ceux de Campanella et de Telesio ; les fervents pour qui il est un « grand ancêtre » n'étaient sans doute pas en nombre au Congrès.

Maine de Biran a été l'objet de deux discours prononcés en séance plénière, à l'occasion du centenaire de sa mort : M. Brunschvicg a lu une leçon inédite de V. Delbos présentée par M. Blondel et accompagnée de quelques réflexions sur les rapports entre la critique de Kant et celle de Biran au sujet du *Cogito ;* puis M. Benrubi a repris le parallèle entre les deux mêmes philosophes. Tous deux ont exalté le penseur profond qui s'est toujours tenu au fait, mais a su y trouver la réalité profonde, le moi, non pas conçu comme une substance inaccessible, cachée derrière les phénomènes, mais saisi comme un être apparaissant, un être *à soi* et *en soi*. En l'absence de tout représentant de l'école de Külpe et de celle du néo-réalisme américain, il y a eu là une affirmation de ce réalisme qui hante aujourd'hui les esprits, même en des milieux naguère fort éloignés de toute préoccupation ontologique.

Le panégyriste de Kant a tenu, lui aussi, à manifester des préoccupations dogmatiques ; en un fort beau discours, donné avec conviction et chaleur, le professeur Arthur Liebert (Berlin) a cherché à montrer que c'est se former de Kant une idée incomplète que de voir en lui uniquement le criticiste ; que Kant a voulu édifier bien plus encore que détruire ; que le criticisme n'est qu'un contrepoids, une restriction nécessaire au dogmatisme, également nécessaire ; que ces deux positions se conditionnent mutuellement : « Pas de dogmatisme sans criticisme, pas de criticisme sans dogmatisme ». Cette thèse appellerait sans doute bien des distinctions et précisions ; mais on peut remarquer que le dogmatisme cartésien appelait en effet un criticisme ; que,

s'il n'a pu résister aux coups de sape du criticisme kantien, un autre dogmatisme plus traditionnel, plus respectueux des exigences primordiales de la raison, peut impunément s'exposer à la critique la plus minutieuse, sans crainte de perdre sa valeur de vie.

Que la nostalgie de ce dogmatisme traditionnel, véritable *philosophia perennis*, hante actuellement les esprits, nous le pouvons conclure de la place que lui a faite le Congrès de Naples, surtout en la personne de son plus illustre représentant, S. Thomas d'Aquin. L'Université de Naples avait mis au nombre des fêtes du centenaire une solennelle Commémoration du Docteur Angélique, qui fut un de ses étudiants de la première heure, plus tard un de ses Maitres, et qui reste assurément l'une de ses plus pures gloires. Le grand Cardinal de Malines, invité à prendre la parole, avait d'abord accepté, puis il dût y renoncer, et le R. P. Gemelli, O. S. F., Recteur de l'Université catholique de Milan, fut prié de le remplacer. Son discours, prononcé devant les autorités de la ville, le corps universitaire, les représentants étrangers, les savants et professeurs venus pour assister aux divers Congrès, dans la grande église de S. Domenico Maggiore remplie d'une foule énorme, exposa les titres de S. Thomas à ces honneurs rendus à sa mémoire, et surtout les raisons de croire en la vitalité de sa philosophie. Crânement l'orateur se mit sur le terrain des faits et constata que si, en d'autres temps, le thomisme n'a trouvé que des commentateurs trop fidèles et des adversaires acharnés, aujourd'hui il trouve des disciples qui, en l'admettant tout entier, veulent encore l'enrichir de tous les progrès de la pensée moderne.

Que la jeune et ardente Université catholique de Milan, si dignement représentée par celui qui parlait ainsi, adopte cette position, cela est connu de tous, et peut-être était-il superflu d'y insister autant qu'a fait l'orateur, au risque de sembler insinuer, ce qui est certainement loin de sa pensée, qu'avant la fondation de l'Université du Sacré-Cœur et de la « Rivista di filosofia neo-scolastica » il n'y avait que des thomistes fossiles. Que cette position soit la bonne, et la seule bonne, voilà qui est également admis par tous, et ne comporte que des divergences de détail. Certains sembleraient voir dans le thomisme un « simple point de départ », une philosophie qui a répondu parfaitement aux exigences de son temps, un exemple à imiter par ceux qui veulent fonder la philosophie du XIXe siècle, un système dont reste seul utilisable le vieux fond de la philosophie du bon sens; par ailleurs ils exaltent les conquêtes de la philosophie moderne, comme si elle avait révélé au monde la valeur de l'esprit, seule chose pleine-

ment en soi et pour soi. On peut soutenir au contraire que, sur le terrain de la pure métaphysique, les enrichissements ont été rares, au cours des siècles qui nous séparent de S. Thomas, rares surtout de la part de ceux qui ont rompu avec les principes du péripatétisme, rares même chez ceux qui sont restés fidèles à la tradition,... peut-être parce que le domaine métaphysique accessible à la pauvre intelligence humaine était dès lors à peu près complètement exploré. On peut, tout en trouvant louables les efforts faits pour donner une base « gnoséologique » (ou plutôt: critique) à l'ontologie thomiste, voir dans le fait que l'entreprise s'impose aujourd'hui et apparaît si difficile, le signe d'un trouble profond des esprits, et dans les résultats obtenus plutôt un remède à un mal qu'un perfectionnement positif et un complément naturel. La pensée du Recteur de Milan serait, je crois, hospitalière à ces diverses nuances; bien plus que l'opposition d'une tendance à une autre, c'est l'amour du Maître commun que l'on sentait sous les paroles ardentes, toutes vibrantes d'enthousiasme, du vaillant lutteur.

Le discours du P. Gemelli, écouté avec une attention soutenue, n'a été que la première des manifestations en l'honneur de S. Thomas. On peut dire que toute cette première journée du Congrès fut consacrée au thomisme. Après-midi, en séance plénière, M. Gilson lut une étude fort intéressante sur *L'humanisme de S. Thomas*. Il y montrait l'originalité du Docteur Angélique dans le fait d'avoir doté le christianisme d'une philosophie complète de l'ordre naturel, trouvée chez les anciens, nettement dégagée du surnaturel, mais se prêtant merveilleusement à l'insertion des données révélées; M. Gilson tient beaucoup, et, à notre avis, il a pleinement raison, à ce qu'on laisse à S. Thomas sa physionomie propre, fort diverse de celle de S. Augustin comme de S. Bonaventure.

Quand, après ce discours, a commencé le travail des Sections, la dixième, celle d'Histoire de la Philosophie, sous la présidence de M. Gilson, a consacré toute sa première séance à des questions de philosophie péripatéticienne. Mgr Autore, du « Collegio teologico » de Naples, a traité de *L'intelletto fideistico di S. Tommaso d'Aquino* (entendez, sous ce titre un peu déconcertant: Des rapports de la science et de la foi chez S. Thomas); le P. Cordovani, O. P., de l'Université catholique de Milan, a combattu l'idéalisme en parlant sur la thèse: *Oggettività e trascendenza in S. Tommaso d'Aquino;* le professeur De Simone (Université de Naples) a exposé fort brillamment *La gradazione della conoscenza per lume di gloria nella visione paradisiaca di Dante e nella dottrina di S. Tommaso d'Aquino;* Mgr Sturzo (évêque de

Piazza Armerina) a cherché à déterminer *La teoria aristotelica della genesi della conoscenza* dans un sens qui rappelait les vues de Palmieri; M. Masnovo (Université catholique de Milan), dans une intéressante communication sur *S. Tommaso e le prime mosse dell'averroismo latino*, a montré, d'après le Commentaire sur les Sentences, que, si S. Thomas a vu dès le début de son enseignement l'impossibilité de prouver par la raison que le monde a commencé, il n'a pas aperçu aussitôt l'impossibilité d'une coopération de la créature à l'acte créateur par manière de cause instrumentale. M. Giorgiantonio (Naples) a reconstitué, un peu minutieusement peut-être, *La teoria della volontà in D. Scoto*. Enfin M. Rotta (Univ. cath. de Milan) n'a pu, faute de temps, que proposer une thèse curieuse sur *La dottrina dell'intelletto attivo in Aristotele nei suoi rapporti con l'intelligibile di Platone*, thèse d'après laquelle l'intellect agent d'Aristote ne serait autre que le monde intelligible de Platon. Cette séance n'a pris fin qu'à sept heures et demie du soir (les travaux du Congrès nous avaient occupés le matin de neuf heures à midi et avaient repris à deux heures et demie). Durant le même temps, le P. De Munnynck, O. P. (Université de Fribourg) avait parlé dans une autre Section sur *Analogie et intuition*.

Cette participation active de la philosophie catholique à un Congrès international a été l'objet, de la part des auditeurs, d'une très bienveillante attention, et, de la part des autorités, d'une courtoisie pleine d'égards; en particulier l'Université catholique de Milan est apparue en une vive lumière, et son Recteur, le P. Gemelli, a été gracieusement invité à accepter la présidence durant l'une des séances plénières. C'est là un signe des temps, que nous voulons relever. Nos contemporains sont en quête d'une philosophie plus solide, plus compréhensive, plus voisine de la vie, et par suite plus satisfaisante que celles qui jadis ont obtenu la faveur du public. Bien des préjugés tombent, sous la pression du besoin de vérité et de l'expérience des mécomptes. La philosophie recommandée par l'Eglise est l'objet d'une curiosité sympathique. A elle de montrer qu'elle peut sortir de ses écoles, assouplir ses formules, compléter ses résultats; à elle de présenter, en des exposés facilement accessibles et pourtant profonds, les vérités qui libèrent, illuminent et nourrissent; à elle de faire rayonner sur le monde des esprits sa bienfaisante influence. P. GENY S. I.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

 GASPAR CALABRESI, sponsor.

Romae, 1924 — Typis Cuggiani, Via della Pace 35.

PAUL JOÜON S. I., PROF. À L'INSTITUT BIBLIQUE. — **Grammaire de l'hébreu biblique.** — Rome: Institut Biblique, 1923. — 1 vol. in-8°, XII-543 pag. et 1 fasc.: *Paradigmes et Index,* 80 pag.

MICHAEL MUELLER. — **Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Francisca von Chantal.** *Eine moraltheologischhistorische Studie.* — München, Kösel u. Pustet, 1923. — Vol. in-12°, 302 pag.

MARTIN GRABMANN. — **Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr.** — München, Bayer. Akad. der Wissenschaften, 1922. Vol. in-8°, 60 pag.

JULIUS SCHULTZ. — **Die Philosophie am Scheidewege.** *Die Antinomie im Werten und Denken.* — Leipzig, Meiner, 1922. — Vol. in-8°, VII-331 pag.

CLAUBERG UND DUBISLAV. — **Systematisches Wörterbuch der Philosophie.** — Leipzig, Meiner, 1923. — Vol. 12°, v-565 pag.

A. MASNOVO. — **Giovanni Gentile e la sua " Teoria generale dello spirito come atto puro ".** (« Rivista di Filosofia Neo-scolastica », luglio-agosto 1923, pag. 277-284).

CAMILLO VIGLINO. — **Rosmini e la morale sessuale** (« Rassegna di Studi Sessuali », 1923, n. 4, pag. 258-271).

CAMILLO VIGLINO. — **Un curioso equivoco sull'impotenza al matrimonio in diritto canonico.** (« Il Diritto Ecclesiastico », vol. 2, serie III, gennaio-luglio 1923).

ARTUR LANDGRAF. — **Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin.** — Bamberg, Görresverlag, 1923, in-8°, XX-368 pag.

F. MARIN-SOLA O. P. — **La Evolución Homogénea del Dogma Católico.** (Bibl. de Tomistas Españoles, vol. I). — Madrid, « La Ciencia Tomista », 1923, in-8°, 600 pag.

J. LEMAIRE. — **Notes complémentaires sur une Théorie de la connaissance sensible.** — Bruges, Desclée, 1923, in-8°, 28 pag.

GUIDUS COCCHI, CONGR. MISS. — **Commentarium in Codicem iuris canonici ad usum scholarum.** Liber III. *De rebus.* Pars II. *De locis et temporibus sacris.* Pars III. *De cultu divino.* — Taurini, Marietti, 1924, in-12°, X-259 pag. L. 8.

GIOVANNI MORINO, CONGR. MISS. — **Vita di N. S. Gesù Cristo.** 4ª ediz. — Torino, Marietti, 1924, in-12°, XII-446 pag. L. 12,50.

L. TODESCO. — **Corso di storia della Chiesa.** Vol. II. *L'epoca dei Padri.* — Torino, Marietti, 1924, in-8°, VIII-478 pag. L. 18,50.

J.-M. DARIO S. I. — **Praelectiones Cosmologiae.** — Parisiis, Beauchesne, 1923, in-12°, XII-462 pag. Fr. 24.

MARCEL CHOSSAT S. I. — **La Somme des Sentences, œuvre de Hughes de Mortagne 1155.** — Louvain, « Spicilegium sacrum Lovaniense », 1923, in-8°, VI-212 pag.

BENOIT VALUY S. I. — **La religieuse en retraite.** Nouv. édit. mise d'accord avec les dernières décisions romaines par le P. E. Jombart S. I. Paris, Tralin, 1923, in-12°. VIII-422 pag. Fr. 7,50.

Anno V. MENSE SEPTEMBRI 1924 Vol. V - Fasc. 3.

"Gregorianum"

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Conspectus bibliographici.

Recensiones.

Elenchus bibliographicus

Chronica.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120

ACCEPTA OPERA

MICHAEL WITTMANN. — **Ethik.** (« Philos. Handbibliothek » VII). — München-Kempten, Kösel u. Pustet, 1923, in-8°, x-398 pag.

PAUL GALTIER S. I. — **De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus.** — Paris, Beauchesne, 1923, in-8°, VIII-480 pag. Fr. 20.

HILDEBRAND HOEPFL O. S. B. — **Tractatus de inspiratione Sacrae Scripturae et Compendium Hermeneuticae biblicae catholicae.** — Romae, Instit. Pii IX, 1923, in-8°, 282 pag.

Dictionnaire de droit canonique publié sous la direction de A. VILLIEN et E. MAGNIN. Fasc. I. — Paris, Letouzey et Ané, 1924, in-4°, 256 col.

PROF. SAC. D. L. GRAMATICA - PROF. SAC. D. G. CASTOLDI. — **Manuale della Bibbia.** — Milano, Hoepli, 1924, in-16°, xx-760 pag. L. 16,50.

J. BITTREMIEUX. — **L'institution des Sacrements d'après S. Bonaventure.** (« Et. Francisc. »). — Paris, Libr. S. François, s. a., in-8°, 60 pag.

T. SPACIL S. I. — **La teologia di S. Anastasio Sinaita.** (« Bessarione »). — Roma, Artigianelli S. Giuseppe, 1923, in-8°, 54 pag.

CHRISTOPHOR JACOB BOSTROEM. — **Grundlinien eines philosophischen Systems.** Ins Deutschen Uebersetzung mit Einleitung und Anhang hrg. von REINHOLD GEIJER und HANS GERLOFF. (« Philos. Bibliothek » 30). — Leipzig, Meiner, 1923, in-12°, XXXIX-302 pag.

MOSE BEN MAIMON. — **Führer der Unschlüssigen** ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. ADOLF WEISS. I Buch. (« Philos. Bibliothek » 184 a). — Leipzig, Meiner, 1923, in-12°, CCCXXII-394 pag.

ANTONIUS IGLESIAS O. F. M. — **Brevis commentarius in facultates quas S. Congr. de Propag. Fide dare solet missionariis.** — Taurini, Marietti, 1924, in-12°, 145 pag.

GUIDUS COCCHI, CONGR. MISS. — **Commentarium in Codicem Iuris Canonici.** Lib. III. De rebus P. IV-VI. — Taurini, Marietti, 1924, in-12°, 444 pag.

D. THOMAE AQUINATIS **De regime principum et De regimine Iudaeorum,** IOS. MATHIS curante. — Taurini, Marietti, 1924, in-8°, xv-124 pag.

GIUSEPPE RICCIOTTI CAN. REG. LATER. — **Le lamentazioni di Geremia.** Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento. — Torino, Marietti, 1924, in-8°, 101 pag.

EDUARD VON HARTMANN. — **Kategorienlehre,** 2e Aufl. hrg. von Prof. Dr. FRITZ KERN. (« Philos. Bibl. », 72 a-c). — Leipzig, Meiner, 1923. 3 vol. in-12°, xx-220, XVI-224, XVI-228 pag.

KARL GROOS. — **Der Aufbau der Systeme.** *Eine formale Einführung in die Philosophie.* — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, XI-319 pag.

EUGEN ROLFES. — **Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung.** — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, xv-380 pag.

The Papacy. *Papers from the Summer School of Catholic Studies,* 1923, edited by C. LATTEY S. I. — Cambridge, Heffer, 1924, in-12°, x-257 pag.

JOSEPH BIARD. — **Les vertus théologales d'après les Epîtres de S. Paul.** — Paris, Gabalda, 1924, in-12°, 237 pag. Fr. 7.

(Continuatur in altera involucri interiore pagina).

Le dernier mot de Marc d'Éphèse

Summarium. — Recensentur scripta Marci Eugenici Ephesii archiepiscopi, aut de Marco Eugenico, nuper edita, quorum subiectus index. — VII. Marci Ephesii oratio ad Eugenium Papam Quartum. — VIII. Testimonia a Marco Ephesio collecta, quibus probatur, ut ait, Spiritum Sanctum e solo Patre procedere. — IX. Marci Ephesii capita syllogistica adversus Latinos de Spiritus Sancti ex solo Patre processione. — X. Marci Ephesii dialogus de additione ad symbolum a Latinis facta. — XI. Marci Ephesii argumenta decem adversus ignem purgatorium. — XII. Marci Ephesii libellus de consecratione Eucharistica. — XIII. Marci Ephesii confessio fidei Florentiae scripta, sed post absolutam Synodum in lucem edita. — XIV. Marci Ephesii relatio de rebus a se in synodo Florentina gestis. — XV. Marci Ephesii epistola encyclica contra Graeco-Latinos ac decretum synodi Florentinae. — XVI. Marci Ephesii ad Georgium Scholarium epistola, qua in eum invehitur, quod aliquam cum Latinis concordiam fieri posse existimasset. — XVII. Georgii Scholarii responsio ad illam Marci Ephesii epistolam. — XVIII. Marci Ephesii epistola ad Georgium presbyterum Methonensem contra ritus Ecclesiae Romanae. — XIX. Marci Ephesii epistola ad patriarcham Constantinopolitanum. — XX. Marci Ephesii epistola ad moderatorem monasterii Vatopedii in monte Atho. — XXI. Marci Ephesii epistola ad Theophanem sacerdotem in Euboea insula. — XXII. Marci Ephesii epistola ad Theophanem monachum in Imbro insula. — XXIII. Marci Ephesii morientis oratio ad amicorum coetum, ac nominatim ad Georgium Scholarium. — XXIV. Manuelis magni rhetoris liber de Marco Ephesio deque rebus in synodo Florentina gestis.

Marc Eugenicos, archevêque d'Ephèse, demeuré au lendemain du concile de Florence l'irréductible ennemi de l'union précaire conclue entre les deux fractions de l'Eglise catholique, porte devant l'histoire la plus lourde part de responsabilité dans la recrudescence du schisme grec, par où fut réduite à néant l'œuvre commune du pape Eugène IV et de l'empereur Jean VIII Paléologue. Non content de se refuser au pas décisif, il lutta infatigablement contre ceux qui venaient de faire ce pas, et ne réussit que trop à les ramener en arrière. Le personnage est assez connu; néanmoins il n'existait aucun recueil d'ensemble permettant d'embrasser

d'un regard son activité à l'encontre du concile. Ce recueil vient de nous être donné par Son Excellence Monseigneur Louis Petit, archevêque latin d'Athènes [1]. On sait avec quelle persévérance et aussi avec quelle maîtrise l'éminent prélat poursuit la mise au jour des Actes du Concile de Florence. Déjà en 1920 un précieux fascicule nous révélait un épisode passablement obscur: la discussion sur le purgatoire, qui se déroula en l'année 1438 à Ferrare [2]. Sur six documents que contenait ce fascicule, trois appartiennent à Marc Eugenicos; ils donnent la mesure de son opiniâtreté. Elle ne se dément pas dans le fascicule nouveau, qui lui est consacré presque exclusivement, et ne renferme pas moins de dix-huit documents, la plupart déjà publiés, mais ensevelis dans les périodiques orientaux, d'un accès très difficile, ou disséqués par les controversistes romains qui, en les réfutant, nous en ont transmis les membres épars. Mgr Petit reconnaît et déplore les lacunes inévitables de ce travail. Les archives de la Russie et quelques autres encore lui sont demeurées inaccessibles. Mais il avait, de longue main, recueilli un riche butin à travers les bibliothèques d'Occident: surtout Paris, Milan, Rome, Oxford; puis Athènes, l'Athos, Constantinople... Sans nul doute, ce butin surpasse de loin tout ce qui peut rester à découvrir. Avec une abnégation égale à sa science, l'éditeur nous livre son trésor, accompagné d'une belle traduction latine.

Les controverses entre Grecs et Latins ramènent perpétuellement, outre la question de la primauté romaine, le dogme du purgatoire, la liturgie eucharistique, enfin la procession du Saint Esprit *ex utroque*. Cette dernière question avait pris une importance capitale dans les discussions qui précédèrent immédiatement et préparèrent l'union de Florence; elle remplit presque tout le recueil nouveau de Mgr Petit. Nous nous y attacherons à peu près exclusivement en parcourant le recueil, composé de dix-huit pièces (VII-XXIV).

[1] *Documents relatifs au Concile de Florence*. II. *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*. Documents VII-XXIV. Textes édités et traduits par S. E. Mgr Louis Petit, archevêque latin d'Athènes (« Patrologia Orientalis », edd. R. Graffin - F. Nau, tome XVII, fasc. 2). Paris, Firmin Didot, 1923, in-4°, 218 pag.

[2] Voir « Gregorianum », a. III (1922), vol. III, pag. 9-50.

I.

Le document VII, écrit au printemps 1438, à Ferrare, éclaire immédiatement, d'une lumière crue, le caractère hautain et discourtois du négociateur. Les circonstances de sa rédaction sont révélées par l'*Histoire du Concile*, que l'ecclésiastique Sylvestre Syropoulos écrivit, après son retour à Constantinople [1].

Depuis l'ouverture du Concile, 9 avril 1438, Grecs et Latins continuaient de s'observer, les Latins ne demandant qu'à en finir, les Grecs éludant, autant que possible, tout engagement sur les points décisifs. Le trésor pontifical s'épuisait. Pour occuper le temps, les Cardinaux multipliaient les réceptions, et malgré la réserve dont le patriarche leur avait fait une loi, les Grecs ne pouvaient toujours se dispenser d'y paraître. Ainsi Marc d'Ephèse, son frère le nomophylax Jean Eugenicos, et Dorothée, métropolite de Mitylène, se trouvèrent un jour réunis à la table du Cardinal Giulio Cesarini. Au moment où l'on se séparait, Cesarini suggéra à l'archevêque d'Ephèse qu'une adresse au Pape, exprimant des remerciements et des encouragements pour l'œuvre du Concile, serait bienvenue. Marc Eugenicos se fit prier, mais enfin promit.

L'adresse, dont Callistos Blastos, de Sainte-Anne, au mont Athos, donna en 1887 une édition très fautive et que Mgr Petit réédite aujourd'hui avec plus de correction, dut faire froncer le sourcil du diplomate romain. Car elle accusait, chez le protagoniste de la légation grecque, un singulier manque de tact. L'orateur commence par saluer, en termes lyriques, la paix dont l'aurore a paru se lever sur le monde. Il félicite le pape d'avoir, de concert avec l'empereur et le patriarche de Constantinople, préparé ce jour; d'ouvrir ses bras aux fils qui viennent à lui d'Orient; il fait monter sa prière vers le Christ pour l'achèvement d'une si grande œuvre. Puis, tournant court, il attaque le pape en face, et le somme de mettre fin aux maux du schisme, par la sentence qu'on attend de lui; de fermer les blessures qu'un autre pape a ouvertes; de re-

[1] Traduction latine par l'anglican Robert Creyghton, *Vera historia Unionis non verae inter Graecos et Latinos*, pag. 113-115. Hagae Comitis, 1660.

coudre les déchirures qu'un autre a faites. Le moyen? Céder sur la procession du Saint Esprit; céder sur la question des azymes. Il n'entre pas dans la pensée de Marc Eugenicos que la vérité, représentée par les Grecs, souffre discussion. Il est temps de se rallier à la tradition des Pères. Ceux qui ne le feront pas, en répondront devant Dieu. Voici la conclusion de cet ultimatum [1]:

Il y eut un temps où nous tenions le même langage, où il n'y avait pas, entre nous, de schisme. Alors nous étions, les uns et les autres, d'accord avec les Pères. Maintenant, nous ne tenons plus le même langage. Où en sommes-nous, les uns et les autres? Nous, tenant le même langage que toujours, d'accord avec nous-mêmes, avec nos Pères, avec vous, si vous consentez à dire vrai; vous, ayant innové au regard de vous-mêmes, au regard de nos communs Pères, finalement au regard de nous, donnez nécessairement une note discordante. Que ne revenons-nous à ce bel accord, qui nous réconciliera avec nous-mêmes, entre nous, avec les Pères; qui supprimera le schisme, qui rapprochera les membres disjoints, qui produira tout bien? Au nom de la Trinité, au nom de l'espérance commune où nous nous reposons, où vous vous reposez, ne nous laissez pas repartir les mains vides et déçus. *Nous sommes les ambassadeurs du Christ, Dieu vous adjure par nous* (I *Cor.*, 5, 20): ne faites point affront à l'ambassade, ne frustrez pas les efforts, ne faites pas mentir les prières, ne comblez pas le vœu de nos ennemis, ne souffrez pas que l'ennemi et agresseur commun se rie de nous une fois de plus, n'affligez pas Dieu et son Esprit Saint. Toute âme est en suspens, toute oreille anxieuse, attendant votre sentence. Si vous prononcez en faveur de la paix, si vous supprimez les scandales, le christianisme triomphe, l'impiété est à bas, ceux qui nous haïssent rentrent dans l'ombre, et se sentent perdus. Mais si, ce qu'à Dieu ne plaise, le contraire arrive, si le mauvais instinct de discorde l'emporte sur l'intérêt commun, alors — je ne puis poursuivre, l'angoisse me confond. Daigne Dieu seul, le tout-puissant, relever son Eglise, qu'il a achetée de son sang, et réaliser sa volonté sur la terre comme au ciel....

On s'explique aisément qu'ayant reçu des pages de ce style, le cardinal Cesarini ne se soit pas empressé de les faire parvenir à leur destinataire. C'est à l'empereur qu'il en donna communi-

[1] VII, 3, pag. 340-341.

cation. Jean Paléologue entra dans une violente colère. De quoi se mêlait l'archevêque d'Ephèse, et qui lui avait permis cette démarche inconsidérée? Le souverain voulait traduire Eugenicos devant le Synode. Bessarion et quelques autres empêchèrent un éclat. Mais l'incident révèle un état d'esprit: Eugenicos n'était pas venu à Ferrare pour délibérer, mais pour enregistrer la soumission des Latins.

Le document VIII, encore inédit, ne nous retiendra pas longtemps: simple répertoire — sous 121 titres — des autorités sur lesquelles Marc d'Ephèse se fonde pour soutenir que l'Esprit Saint procède du Père, à l'exclusion du Fils. Outre l'Ancien et le Nouveau Testament, on y trouve cités l'*Epitome* clémentin *De gestis Petri*, le Pseudo-Denys, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, le pape Damase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Epiphane, le pape Célestin, saint Maxime, le Pseudo-Justin *De Fide*, saint Jean Damascène, saint Grégoire Thaumaturge, le premier et le second Conciles œcuméniques. La polémique s'alimentera constamment à cet arsenal.

Beaucoup plus instructif est le document IX intitulé: Συλλογιστικὰ κεφάλαια. Il ramène plusieurs des autorités précédentes, mais en les encadrant d'une argumentation personnelle. 56 chefs de preuves, comportant beaucoup de redites. Le sophisme s'y étale largement, d'autant moins excusable que la réplique avait été fournie en concile, non seulement par des Latins, mais par des Grecs, tels que Bessarion et même Georges Scholarios. Les chefs 1 et 3 nous semblent représentatifs de plusieurs autres: nous les traduisons à titre de spécimen [1].

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ι.

L'Esprit Saint, procédant du Père et du Fils, procède ou comme de deux hypostases, ou comme de la nature qui leur est commune, ou comme de la puissance projectrice. Mais s'il procède comme de deux hypostases, manifestement il y a dans la Trinité divine deux prin-

[1] IX, 1 et 3, pag. 368-373.

cipes [1], deux causes, deux projecteurs; et c'en est fait de la monarchie, c'en est fait de la prérogative du Père, source unique de la superessentielle déité. S'il procède comme de la nature qui leur est commune, d'abord on n'a jamais entendu dire que de deux hypostases résulte une troisième hypostase qui procède non d'elles-mêmes, mais de la nature commune; puis, on est quand même ramené au même point: car l'hypostase n'est rien d'autre que la nature avec ses propriétés; en sorte que procéder d'une ou de plusieurs natures, c'est procéder d'une ou de plusieurs hypostases. Outre que la projection n'est pas simplement une propriété de la nature divine: autrement l'Esprit Saint, qui participe à la même nature, devrait projeter soit lui-même soit quelque autre chose. S'il procède de la puissance projectrice, il faut examiner quelle est cette puissance projectrice: distincte de la nature ou identique. Si elle est identique à la nature, les mêmes raisonnements reviennent, ramenant les mêmes absurdités. Si elle est distincte de la nature, alors ils admettent en Dieu quelque chose qui est distinct de la nature: or, en toute autre matière, ils se laisseraient arracher la langue plutôt que d'admettre cette proposition; et puis, n'est-il pas absurde que quelque chose de distinct de la nature divine complète la nature — ou l'hypostase — divine? Mais encore, même à ce prix, ils n'échapperont pas aux deux principes. Car l'enfant, qui naît du père et de la mère, procède de la puissance génératrice, ou par la puissance génératrice, qui leur est commune, encore qu'à des titres différents; néanmoins il procède de deux hypostases et il a deux principes de son être: nul n'oserait le nier. Ainsi l'Esprit Saint, dès lors qu'il procède du Père et du Fils par la puissance projectrice, a deux principes de son être.

— Mais, disent-ils, la création, qui procède du Père, du Fils et du Saint Esprit par leur puissance ouvrière, procède d'un seul Dieu ouvrier; elle a un seul principe, Père, Fils et Saint Esprit. Pourquoi le Saint Esprit, procédant du Père et du Fils, ne résulterait-il pas d'un seul Dieu projecteur et n'aurait-il pas un seul principe: Père et Fils?

— Je réponds: Vous nous rendez grand service, en mettant l'Esprit Saint au rang des créatures et vous dévoilant nettement comme pneumatomaque. Car si l'on peut assimiler la manière dont la création

[1] On sait que la langue théologique des Grecs ne distingue pas avec le même soin que celle des Latins les notions de *principe* et de *cause*. Les Latins disent couramment que le Père est principe du Fils et de l'Esprit Saint; ils évitent de dire qu'il en est la cause. Les Grecs emploient assez indifféremment les mots ἀρχή, αἴτιον. Nous avons dû les rendre en français par deux mots distincts.

procède du Père, du Fils et du Saint Esprit, et celle dont l'Esprit procède du Père et du Fils, n'est-ce pas que l'Esprit Saint est une créature? Pour moi, rétorquant l'argument, je vous dirai, plus fidèle à la foi: s'il en va ainsi de la création, il en va autrement de l'Esprit Saint. Car ce qui procède comme ouvrage de deux ou de plusieurs, peut être rapporté à un seul selon la raison ouvrière; non seulement s'il s'agit d'œuvre divine, où n'intervient qu'un conseil, une volonté, une sagesse, une puissance, un acte, mais encore s'il s'agit d'œuvre humaine, à notre mesure. Car en plusieurs artisans il n'y a qu'une seul raison d'art, et en tant qu'artisans, ils ne font qu'un; aussi peut-on dire de l'ouvrage qu'il procède d'un seul et n'a qu'un principe. Mais ce qui, de par sa nature, tient l'être de deux, ne peut absolument pas être rapporté à un seul: car il est impossible que les deux concourent à son être au même titre; aussi les Latins eux-mêmes disent-ils que l'Esprit procède du Père autrement que du Fils: du Fils immédiatement, du Père médiatement. En sorte qu'ils n'échapperont jamais aux deux principes, sinon pour tomber dans un plus grand nombre d'absurdités.

— Et pourquoi, disent-ils, n'y aurait-il pas deux principes hiérarchisés, de manière à n'en faire qu'un? C'est ce qu'on lit chez Grégoire le Théologien [1]: « Le Principe issu du Principe ».

— Si vous entendez les principes de telle sorte que l'un soit proche, l'autre éloigné, je doute qu'il faille parler d'un seul, à cause de leur subordination, et non pas plutôt de deux, à cause de leur indéniable distinction. Voyez. L'un et l'autre est principe du troisième, plus ou moins, selon le point de vue. Le principe proche est plus principe, à raison de sa proximité; le principe éloigné est plus principe, à raison de sa compréhension du principe proche. Comment donc deux principes ainsi distincts n'en feraient-ils qu'un? Dira-t-on qu'Adam et Seth sont un seul principe d'Enos? Or tous deux sont principes: l'un proche, l'autre éloigné. Comment donc n'en feraient-ils qu'un? Et comment tolérer le blasphème qui place l'Esprit à l'écart de l'hypostase paternelle, en faisant comme un petit-fils?

Il est dit qu'il « procède du Père »; c'est « l'Esprit qui procède de l'hypostase paternelle ». Ce que le Théologien [2] a dit, il l'a dit en ayant égard aux créatures, comme qui dirait: ouvrier d'ouvrier, lumière

[1] S. Grégoire de Nazianze, *Or.*, XLV, 9 (MG., XXXVI, 633 C): Ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή.

[2] Sous le nom de « Théologien », c'est ici saint Grégoire de Nysse qui est cité. Voir IX, 2, pag. 372, 12.

de lumière, Dieu de Dieu, bon de bon : il est tout cela avec le Père, aussi est-il un seul Dieu avec lui, une seule lumière, seul bon, seul principe de toutes choses. Il est écrit [du Fils] : « *Tout a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui* (*Io.*, 1, 3). Mais ce qui n'a point été fait, n'est point de lui, ni par lui : et c'est l'Esprit Saint. Que tel soit le sens du Théologien, cela résulte clairement de ce qu'il dit ailleurs : *Sans principe, Principe, Avec le principe*, un seul Dieu ». Il n'a pas dit : *Du Principe*, mais : *Avec le Principe*, pour marquer que l'Esprit procède de Celui qui est sans principe. Au reste, s'il pensait que le Fils fût principe de l'Esprit, n'était-ce pas le cas de le dire, hommes enragés ? Mais ni lui ni aucun autre de nos théologiens n'est de tel sentiment, en dépit de vos sophismes infinis.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ 3.

Si, de même que le Fils procède du Père, l'Esprit aussi procède du Père, pourquoi n'est-il pas Fils ? Parce qu'il diffère quant au mode d'être, selon les théologiens : ce n'est point à titre de Fils ni par voie de génération que l'Esprit procède du Père. Dès lors que l'Esprit procède du Père, autrement qu'à titre de Fils, quelle distinction plus nette chercherons-nous soit entre le Fils ou l'Esprit et le Père, soit entre eux-mêmes ? Si l'un est Fils du Père, et l'autre est non pas Fils mais quelque autre chose, évidemment ils se distinguent du Père par la relation, comme l'effet de la cause, et entre eux par l'opposition contradictoire : car évidemment être Fils et ne l'être pas, s'opposent contradictoirement. Donc entre ces personnes, le Fils et l'Esprit, l'opposition relative n'est pas requise pour la distinction, puisque l'opposition contradictoire suffit à les distinguer.

Une discussion approfondie de cette diatribe serait ici hors de propos. Bornons-nous à souligner l'écart manifeste entre les positions réelles des Latins et celles qui leur sont ici attribuées, en vertu de déductions maintes fois repoussées par eux.

En disant que l'Esprit procède du Père, les Latins n'entendent pas exclure qu'il procède selon la nature divine, en vertu d'une relation essentielle à la déité. En disant qu'il procède aussi du Fils, ils n'entendent pas dédoubler le principe d'où il procède, mais au contraire affirmer qu'il procède selon la nature possédée en commun, bien qu'à des titres divers, par le Père et par le Fils. En disant qu'il procède en vertu d'une relation essentielle à la

déité, ils n'entendent pas faire de cette relation quelque chose de surajouté à la nature divine, selon l'hérésie condamnée au douzième siècle en Gilbert de la Porrée. En invoquant, pour éclairer le mystère de la procession de l'Esprit Saint *ab utroque*, l'analogie de l'opération créatrice, par laquelle la créature procède des trois personnes comme d'un principe unique, ils n'entendent pas établir une parité entre la procession immanente de l'Esprit Saint et la procession de la créature hors de Dieu, mais seulement expliquer par analogie comment deux personnes peuvent être conjointes dans la projection d'un terme commun, sans détriment de leur distinction essentielle. En disant, avec les Grecs, que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils, ils n'entendent pas nier qu'il procède du Père immédiatement, puisque la nature, selon laquelle il procède, est possédée en commun par le Père et par le Fils, mais seulement marquer les titres distincts de la possession. En disant que le Fils et l'Esprit Saint se distinguent par une opposition relative, ils n'entendent pas nier l'opposition contradictoire qui existe entre être Fils et ne point l'être, mais bien assigner le seul fondement possible de cette opposition contradictoire, selon le principe classique dans l'Ecole depuis Boèce, et que le concile de Florence rappellera dans le décret pour les Jacobites: entre les personnes divines, tout est commun, là où n'intervient pas l'opposition relative. Tout cela avait été dit, mais l'archevêque d'Ephèse n'en tient aucun compte.

Le document X ramène, sous forme de dialogue entre un Latin et un Grec, le vieux grief: addition du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople, contre la prohibition expresse d'altérer ce symbole, édictée par les anciens Conciles.

Le Latin naïf, mis en scène par Eugenicos, demande: pourquoi se scandaliser d'une telle addition? Le II° Concile œcuménique a bien supplémenté le symbole de Nicée. — Sans doute, répond le Grec, mais il faut savoir dans quelles conditions. D'abord, c'était un concile œcuménique. Puis, aucune prohibition n'avait encore été édictée. Enfin, il ne faut pas oublier la tâche spéciale qui incombait au IV° siècle chrétien. Au lendemain du concile de Nicée, les formules de foi avaient pullulé, la plupart éliminant

l'ὁμοούσιος. Le IIe Concile sentit la nécessité d'une formule définitive, qui annulât toutes les précédentes. Cette formule, les Grecs l'ont gardée intacte; les Latins s'y sont permis une addition. Audace injustifiable. Lors du IIIe Concile œcuménique, les nestoriens ne craignirent pas de produire un symbole baptismal de leur composition, usité dans certaines Eglises. Le Concile, guidé par Cyrille d'Alexandrie, réprouva une fois pour toutes ce genre d'innovation, et pour joindre l'exemple au précepte, se garda bien d'introduire dans le symbole le mot Θεοτόκος, qu'il venait d'acclamer comme l'expression du dogme. Les décrets d'Ephèse furent souscrits par tous les Pères orthodoxes, y compris Théodoret, qui dès lors se prononça expressément contre la doctrine faisant procéder du Fils le Saint Esprit. Tout synode qui passera outre à la prohibition édictée par le IIIe Concile, renouvelée par le IVe et par les autres, ne sera jamais qu'un pseudosynode. Et ne dites pas: les Conciles ont défendu de publier un symbole *contraire* à celui de Nicée-Constantinople, non d'en publier un autre. Qu'ils aient défendu de publier un symbole contraire, cela va de soi, et il n'y avait pas là matière à un nouveau décret. Ce qu'en réalité ils ont défendu, sous les peines les plus terribles, à tous, clercs ou laïques, c'est de porter la main sur cette formule sacrée. De fait, aucun hérétique n'a eu cette audace, excepté vous, Latins. Vous seuls avez passé outre aux prohibitions des sept premiers conciles œcuméniques, et du VIIIe, convoqué au temps de l'empereur Basile par le saint patriarche Photius et confirmé par le pape Jean. — Cette érudition intimide le Latin qui amène son pavillon. Et sans doute, le Grec disait vrai, en affirmant le respect singulier de l'Eglise catholique pour la formule intangible de Nicée-Constantinople. Il disait vrai encore, en affirmant que l'Eglise romaine du IXe siècle se refusa à introduire le *Filioque* dans le symbole liturgique [1]. On sait la longue résistance des Pontifes romains à cette insertion, inaugurée en Espagne au VIIe siècle, acclimatée dans la liturgie gallicane au VIIIe et IXe, persévéramment exclue de la liturgie romaine jusqu'au XIe siècle. On sait en particulier

[1] Voir TH. DE RÉGNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, tome IV, Etude 23. Paris, 1898.

le soin pris par le pape Léon III, pour affirmer l'unité de croyance entre l'Occident et l'Orient, de faire graver sur deux tables d'argent et afficher à saint Pierre de Rome le texte grec et latin, rigoureusement conforme, du symbole de Nicée-Constantinople. Ce que le Grec oubliait de dire, c'est qu'en matière de loi positive, les décisions d'un concile, fût-il œcuménique, ne sauraient enchaîner la liberté des conciles suivants. C'est encore que, en veillant jalousement sur l'intégrité de la formule de Nicée-Constantinople, les conciles suivants ne laissèrent pas d'y adjoindre des formules supplémentaires, pour dirimer les controverses récentes. C'est encore que, dans le temps même où Rome montrait tant de répugnance à introduire dans sa liturgie la mention de la procession de l'Esprit Saint *ex utroque,* elle enseignait, depuis des siècles, cette procession, comme en font foi les textes de saint Léon au V[e] siècle, de saint Hormisdas et de saint Grégoire au VI[e], de saint Léon III lui-même au IX[e], et de beaucoup d'autres. Tout cela, Marc Eugenicos avait pu l'apprendre à Rome. Mais il était trop décidé à n'en rien savoir.

Le document XI reprend la discussion contre le feu du purgatoire, qu'on pouvait croire épuisée après les documents de la série précédente. Le document XII soutient, contre la croyance latine, que la consécration du corps du Christ n'est point attachée aux paroles liturgiques de l'institution, récitées par le prêtre, mais à l'épiclèse qui suit.

Le document XIII, composé à Florence en mai ou juin 1439, au cours des discussions orageuses entre Grecs, qui précédèrent immédiatement l'acte d'union, rendu public à une date postérieure, nous fait pénétrer jusqu'au fond du parti pris qui rendait Marc d'Ephèse intraitable. Nous en détacherons une page, où l'auteur s'explique sur la tradition occidentale [1].

Quant aux paroles des Pères et docteurs occidentaux, qui assignent le Fils comme cause à l'Esprit, je ne les connais pas — car

[1] XIII, 2, p. 438-439.

jamais elles n'ont été traduites en notre langue ni approuvées par les conciles œcuméniques; — je ne les reçois pas, estimant qu'elles ont été falsifiées et interpolées, comme il résulte de nombreux indices et particulièrement de cet exemplaire du VII[e] concile œcuménique, renfermant la définition avec l'addition au symbole; de quelle confusion les couvrit cette lecture, ceux-là le savent qui étaient présents. D'ailleurs ces Pères n'auraient pas écrit des propositions contraires aux conciles œcuméniques, à leurs propres décrets, ni enfin aux docteurs orientaux, propositions qui donnaient à eux-mêmes des démentis, comme le prouvent beaucoup d'autres textes. C'est pourquoi je rejette ces mots dangereux touchant la procession du Saint Esprit; d'accord avec saint Damascène, je nie que l'Esprit procède du Fils, en dépit de toute opinion contraire; je nie que le Fils soit cause ou projecteur de l'Esprit Saint, pour ne pas admettre une seconde cause dans la Trinité, et conséquemment deux causes, deux principes; car ici la cause n'est rien d'essentiel, qui appartienne en commun aux trois hypostases; conséquemment les Latins ne sauraient échapper aux deux principes, tant qu'ils donneront le Fils pour cause à l'Esprit: le principe est chose personnelle et distingue les personnes.

Là dessus, Marc d'Ephèse reproduit le symbole de Nicée-Constantinople, et déclare s'en tenir à cette formule, approuvée par les huit conciles œcuméniques; il ne communiera jamais avec ceux qui transigent sur le symbole, sous prétexte de paix.

Cependant la cause de l'union, persévéramment appuyée par l'empereur, gagnait du terrain, grâce à l'influence conciliante de Bessarion et d'Isidore de Kiew, près desquels se rangea un laïque de grand talent, le secrétaire impérial Georges Scholarios. Quand le patriarche Joseph expira, le 10 juin, après avoir émis un vote favorable, l'union était virtuellement consommée. Elle fut proclamée solennellement par la bulle *Laetentur caeli,* 6 juillet 1439.

Dès lors, pour Marc d'Ephèse, la rupture avec son ancien parti est effective. Les pièces suivantes, écrites en Orient après le retour, renferment une longue protestation et la trace de menées plus ou moins ouvertes pour faire déchirer le pacte de Florence.

II.

Le document XIV est une autoapologie. L'auteur raconte comment, venu d'office à Florence, il ne tarda point à se convaincre qu'on ne gagnerait rien sur la morgue latine. Chargé d'ouvrir les négociations, il ne s'est pas fait faute de mettre les Latins en face de la tradition et de les inviter à prendre conscience de la responsabilité qui leur incombe. Peine perdue. Voyant que la raison n'obtenait rien, il essaya de faire appel aux sentiments, avec aussi peu de succès. Et les Grecs ne demandaient qu'à se rembarquer. C'était le bon parti. Mais on leur représenta qu'ils auraient mauvaise grâce à repartir sans avoir discuté. Jusque là, ils s'étaient refusés à tout échange de vues, tant qu'on n'aurait pas rendu le symbole à sa pureté primitive. De guerre lasse, ils abandonnèrent cette position inexpugnable, et acceptèrent la discussion sur le dogme. On quitta Ferrare pour Florence.

A Florence, Marc d'Ephèse se retrouva en face des Latins, armés de textes apocryphes, et le débat s'immobilisa, sans aucun profit pour la vérité. Une dernière fois, il réunit un faisceau de témoignages accablants et mit les adversaires en présence du dogme irrécusable. Après quoi, il déclara ne plus rien vouloir entendre. Les Latins renouèrent la discussion avec d'autres et s'attribuèrent la victoire sur Marc d'Ephèse absent. Peu à peu, les Grecs faiblissaient. On se mit à élaborer un compromis : une sorte de cothurne, pouvant chausser indifféremment l'un ou l'autre pied. Les Grecs avaient un rôle de dupes, car en fait les Latins ne cédaient rien. La lassitude, la faim, les présents eurent raison de la fermeté orientale. Tous lâchèrent pied, le patriarche en tête. Seul Marc d'Ephèse a consigné par écrit sa foi, pour justifier son refus de trahir la doctrine des Pères.

Le document XV a le caractère d'une encyclique, adressée « à tous les chrétiens orthodoxes de la terre et des îles, par Marc métropolite d'Ephèse ». Au retour de cette « captivité de Babylone » que fut le séjour d'Italie, Eugenicos éprouve le besoin de flétrir ces Grécolatins — Γραικολατῖνοι, Λατινόφρονες, — ni hommes

ni bêtes, hippocentaures, ces monstres qui confessent avec les Latins que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, et avec les Grecs qu'il procède du Père seul. Traîtres à la Trinité, traîtres à l'Eucharistie, gagnés par l'or romain, ils ont souscrit l'union. Quelle union! Deux symboles, deux liturgies, deux baptêmes, deux disciplines ecclésiastiques. Et quelles excuses invoque-t-on? « L'Eglise grecque, dit-on, n'a jamais dit que l'Esprit Saint procède du Père seul; mais en affirmant qu'il procède du Père, elle a laissé ouverte la question relative au Fils: ainsi étions-nous unis hier, comme nous le sommes aujourd'hui ». — Etrange aveuglement! Comme si, en affirmant que l'Esprit procède du Père, la tradition du Christ et des Apôtres, conservée par l'Eglise grecque, n'excluait pas toute autre procession. On dit encore: « Nous n'avons jamais tenu les Latins pour hérétiques, mais seulement comme schismatiques ». — C'est intervertir les rôles. Les nôtres ont appris cela des Latins. De fait, les Latins nous appellent schismatiques et non hérétiques, ne trouvant rien à reprendre dans notre doctrine. Mais la réciproque n'est pas vraie. En interpolant le symbole, les Latins ont posé la cause du schisme. Et nous les avons exclus, non pas tant comme schismatiques que comme hérétiques: car est hérétique celui qui s'écarte, si peu que ce soit, de la vraie foi. Pourquoi donc les réconcilions-nous par l'onction, quand ils viennent à nous, sinon pour cause d'hérésie? Hérétiques ils étaient, hérétiques ils demeurent. D'où vient qu'ils ont soudain paru orthodoxes? L'or a fait ce miracle. Enfin l'on dit: « Il suffit de trouver une voie moyenne dans le dogme, pour nous accorder avec eux et avec nous-mêmes, sans nous obliger de retoucher nos formules ». Mais il n'y a pas de voie moyenne entre l'affirmation et la négation de la vérité, selon saint Grégoire le Théologien. Quelle attitude donc observer envers ces Grécolatins? Une seule est possible: les fuir, comme on fuit le serpent. Demeurer avec le Damascène, avec tous nos Pères qui enseignent que l'Esprit Saint procède du Père seul; avec Denys, avec Grégoire le Théologien, avec Maxime, avec Justin martyr. Laissons-leur Thomas et les Latins et les doctrines de juste milieu. Laissons-leur le purgatoire et les azymes juifs. Laissons-leur le pape, vicaire du Christ: qu'il nous suffise de le tenir pour l'un d'entre les patriarches, à condi-

tion qu'il soit orthodoxe. Puissent-ils être plus heureux que leur père, qui a aujourd'hui assez de déboires avec l'antipape [1]. Fuyons ces faux apôtres, ces artisans d'iniquité, ces suppôts de Satan. Tenons ferme à la tradition des Apôtres.

Le document XVI ouvre une série de lettres privées. Marc Eugenicos écrit à Georges Scholarios, le secrétaire impérial que nous avons vu, à Florence, se ranger aux côtés de Bessarion et travailler activement pour l'union des Eglises. A Florence, Scholarios avait d'abord été un indécis, puis un résigné. L'attitude qu'il prit alors, par politique plutôt que par conviction, dut causer une amère déception à Eugenicos, qui avait fondé sur lui quelque espérance, et ne renonça point, pour autant, à le ressaisir.

A Constantinople, où il avait séjourné vers Pâques 1440, l'archevêque d'Ephèse déplut par son franc parler. Il crut prudent de disparaître et le propre jour de la Pentecôte, 15 mai, quitta la ville clandestinement. A quelque temps de là, il adressait à Scholarios cette lettre assez vive.

Autant il avait éprouvé de joie à voir ce jeune homme, son fils spirituel, ferme dans la tradition des Pères, autant il ressentit de douleur en apprenant sa volte-face. Un moment il espéra pouvoir lui adresser les mêmes éloges que jadis Grégoire de Nazianze adressa au philosophe Héron, déchiré de coups par les Ariens, banni pour sa foi [2]. Hélas! les menaces et les promesses ont eu raison de son caractère. Il n'y a plus qu'à pleurer sur Scholarios. Peut-être il dira, pour s'excuser: « Nous n'avons rien renié, mais seulement fait choix d'une voie moyenne, et fait la part des circonstances ». — Jamais une voie moyenne n'a servi les intérêts de l'Eglise, il n'y a pas de voie moyenne entre la vérité et le mensonge. C'est Grégoire le Théologien qui l'affirme. Le synode de Florence, synode de Caïphe, ne peut que conduire l'Eglise aux abîmes. Jusqu'à quand Scholarios se laissera-t-il aveugler par la

[1] Amédée duc de Savoie, élu à Bâle au commencement de novembre 1439, prit le nom de Félix V.

[2] XVI, 1, pag. 461, 5. — Le philosophe Héron, ou plutôt Maxime le Cynique, célébré par S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or. XXV*. Voir c. 13 (MG., XXXV, 1217 A) — S. JÉRÔME, *De vir. ill.*, CXVII.

vanité? Demain il descendra aux enfers, et devra répondre à Dieu pour le sang des âmes répandu, pour le scandale de sa foi trahie. — « Mais cette union est le salut de notre race! » — Erreur. Comment ne pas voir qu'elle réjouit les ennemis de la foi? En vain espère-t-on bâtir si le Seigneur ne met la main à l'œuvre. En vain veille-t-on sur la ville, s'il ne plaît au Seigneur de la garder (*Ps.*, 25, 1). Que Scholarios se convertisse! Qu'il laisse les morts ensevelir leurs morts (*Luc.*, 9, 60). Eugenicos espère encore louer Dieu pour le salut d'une âme si chère.

A cette lettre d'un père, Scholarios fit la réponse d'un diplomate. C'est le document XVII. Mgr Petit a bien fait de le publier, car le contraste achève de peindre deux hommes. On ne retrouve pas, sous la plume de Scholarios, l'accent direct et l'impétuosité d'Eugenicos, mais une émotion contenue, indice du réel courant de sympathie qui existait entre ces deux hommes. Nous entendrons encore Scholarios au lit de mort d'Eugenicos, et nous constaterons que la rupture entre eux deux ne fut jamais profonde. Présentement, il trouve des traits pénétrants et une ironie hautaine, à laquelle Eugenicos ne dut pas être insensible.

La lettre que l'archevêque d'Ephèse avait cru confier à des mains sûres est parvenue à son destinataire après avoir passé sous bien des regards indiscrets. Elle avait fait sourire beaucoup d'ennemis — car Eugenicos n'en manque pas, — quand un ami la remit enfin à Scholarios. Il y a reconnu la marque authentique de son auteur. Mais il s'étonne que Marc d'Ephèse, bien renseigné par ailleurs, ait pu ajouter foi, sur son compte, à des rumeurs mensongères. Scholarios aime la vérité; tout l'y engage: sa nature, son éducation, l'espoir qu'il place en Dieu. On sait que ni pour la rhétorique, ni pour la philosophie, ni pour la reine des sciences, la théologie, il n'a eu de maître: le peu qu'il sait, il le doit à la grâce d'en haut. Les quelques succès qu'il a pu remporter ne l'éblouissent point: il ne se pose point en maître, et prie Dieu de lui épargner toute erreur. Si l'on a recours à ses lumières et s'il ne peut s'excuser, il donne son avis, modestement. On peut être tranquille sur son compte: ne cherchant ni la gloire ni l'argent, il espère ne point s'égarer. Il ira droit son chemin, sans s'im-

poser à personne, sans prétendre amener à ses vues ceux qui n'en veulent pas; rendant à César ce qui est à César, laissant les morts ensevelir leurs morts, mettant son espoir en Dieu, s'humiliant pour le passé, désireux de mieux vivre à l'avenir, sans regrets pour les honneurs auxquels il eût pu prétendre, averti des dangers du pouvoir pour qui n'a point une âme héroïque et divine. Telle est la voie de la paix. Que si, un jour, l'intérêt de la vérité l'exige, Scholarios espère combattre à visage découvert, coûte que coûte. En attendant, il estime que le silence est le meilleur parti. Il n'a pu le rompre autrefois sans scandale: plusieurs l'ont mal compris. Ceux-là, il faut les plaindre, mais non s'étonner: le commun Maître n'est-il pas venu apporter ici-bas le glaive? Le glaive, mais en vue de la paix, héritage promis à ses disciples. Tel ne donne pas de juste scandale, qui pourtant parle trop: il faut savoir éviter non seulement la cause, mais le prétexte du scandale. Que Marc d'Ephèse se rassure: Scholarios ne s'offre pour entraîner personne sur les cimes; quant à la voie moyenne dont il a fait choix, il la croit irréprochable, et ne prendra pas ombrage d'un mot. Il y a telles voies moyennes qui sont bonnes: entre judaïsme et hellénisme, entre monarchisme et polythéisme, entre Sabellius et Arius; le secret d'atteindre la vérité n'est pas toujours de se porter aux extrêmes. Le jour où il croira devoir parler, nul ne lui fermera la bouche: ni Marc d'Ephèse, ni le pape, ni personne au monde.

A Georges, prêtre de Méthone, Eugenicos écrit (document XVIII) pour gémir avec lui sur l'invasion de la liturgie romaine, sur les azymes eucharistiques, hostie morte, survivance du judaïsme. Les Latins ignorent, ces malheureux, qu'ils sont en conflit avec la tradition apostolique, avec les Pères, très particulièrement avec saint Maxime, ce flambeau de l'Orient qui éclaira aussi Rome et l'Afrique. Maxime suffit à confondre ces novateurs, corrupteurs de la foi et de la discipline ecclésiastique, ces efféminés qui osent paraître à l'autel dépouillés de l'ornement viril (la barbe) et donnent à des femmes accès près de l'autel, ces profanateurs de l'Eucharistie. Au reste, le décret d'union est partout discrédité; ses défenseurs voient tout le monde rejeter leur communion.

Au patriarche de Constantinople, Eugenicos écrit (document XIX) pour l'engager à confesser la vraie foi et à ne se laisser abattre par aucune disgrâce. Métrophane de Cyzique avait été, le 4 mai 1440, donné pour successeur au patriarche Joseph, mort en Italie. En juillet de la même année, il avait publié à Constantinople le décret de Florence, et jusqu'à sa mort, arrivée le 1er août 1443, y demeura attaché. Mais son âge et la faiblesse de son caractère laissaient à Eugenicos l'espoir de reprendre sur lui quelque avantage. Il s'y employa énergiquement, empruntant les paroles de saint Grégoire de Nazianze [1] pour montrer dans les héros Macchabées un modèle proposé à sa constance; dans l'influence latine une de ces hérésies que l'Apôtre déclare nécessaires pour faire éclater la vraie foi (*I Cor.*, 9, 19). Les dernières lignes de la lettre ramènent les mots par lesquels Eugenicos concluait déjà son encyclique à tous les fidèles: « Si tout le reste est perdu, sauvons du moins la vraie foi ».

A l'higumène du monastère de Vatopédi, sur le mont Athos, et à ses moines, il exprime (document XX) le dessein qu'il avait formé d'aller partager leur vie angélique. Satan l'arrêta en chemin. Mais il ne perd pas l'occasion d'animer les moines à la résistance contre le mouvement parti de Florence, retournant en faveur du schisme les paroles mêmes par lesquelles l'Apôtre prêchait l'union entre fidèles (*Heb.*, 12, 4; *I Cor.*, 1, 10; *Gal.*, 1, 8; *Rom.*, 16, 17-18; *I Tim.*, 2, 19; *Phil.*, 2, 2; *Rom.*, 10, 2).

A Théophane, prêtre dans l'île d'Eubée, il reparle de ce voyage qui devait l'amener sur la sainte montagne de l'Athos, et qui fut interrompu contre son gré (document XXI). Nous apprenons qu'après son départ de Constantinople, qui avait suivi de près l'élection du patriarche, il est rentré à Ephèse et n'y a point trouvé le repos. Malade, en butte aux vexations des Turcs qui lui reprochaient de ne pas avoir un diplôme authentique de l'empereur, c'est alors qu'il forma le dessein de se retirer dans la solitude. De fait, il passa la mer à Gallipoli et parvint jusqu'à Lemnos. Là, il se vit

[1] S. Grégoire de Nazianze, *Or. XV*, 7 (MG., XXXV, 924 B).

arrêté par ordre impérial et retenu prisonnier. Mais le verbe de Dieu n'est pas prisonnier, et de toutes parts la réaction se dessine contre l'acte de Florence. Cependant Eugenicos vient d'apprendre la désignation d'un métropolite d'Athènes, misérable faquin du latinisme, dont les ordinations préparent de tristes jours à l'Eglise. Théophane saura détourner tous les prêtres de communier avec ce loup, avec ce mercenaire. Mais, encore une fois, le dogme latin est bien malade, et déjà l'empereur rejette la faute de l'union sur ceux qui l'ont consentie. Il termine ainsi: « Moi, Marc le pécheur, je vous déclare que quiconque fait mémoire du pape comme pontife orthodoxe, est tenu d'observer tout le latinisme et notamment de raser ses joues [1]. Et celui qui pense comme les Latins sera jugé avec les Latins et tenu pour déserteur de la foi ».

A un autre Théophane, moine dans l'île d'Imbros, Eugenicos écrit pour le remercier d'une lettre qu'il en a reçue et qui l'a consolé de beaucoup d'amertumes (document XXII). Théophane adressait à Eugenicos un mémoire contre l'acte de Florence et le priait de le faire tenir à l'empereur. Or, à ce moment, l'Eglise de Dieu était complètement livrée aux entreprises des latinisants. Non contents de leurs précédents exploits, dit Eugenicos, les novateurs viennent d'appeler au premier rang de la hiérarchie un mercenaire, plus semblable à un loup qu'à un pasteur, un de ces hommes en qui se vérifie le mot de l'Ecriture: *Je leur donnerai pour chefs des jeunes gens, des efféminés régneront sur eux* (*Is.*, 3, 4). Eugenicos estime l'heure mal choisie pour présenter en haut lieu le mémoire de Théophane: on ne ferait qu'en rire. Donc il invite son correspondant à mettre toute sa confiance en Dieu. L'élection patriarcale, à laquelle il vient de faire allusion, ne peut guère être, comme on l'a cru parfois, celle de Métrophane de Cyzique, accomplie le 4 mai 1440: Métrophane n'était ni l'ardent promoteur de l'union, ni le jeune homme, que cette allusion suppose.

[1] XXI, 3, pag. 481, 42. On a déjà rencontré un trait semblable, XVIII, 2, pag. 473, 20-22: Τὴν φύσιν αὐτὴν παρεχάραξαν, ἀντὶ ἀνδρῶν γυναῖκες φαινόμενοι καὶ τὸν τίμιον κόσμον τῆς ἀνδρείας μορφῆς ἀφαιροῦντες. Le port de la barbe était assimilé par Eugenicos aux exigences les plus impérieuses de l'orthodoxie.

Il mourut le 1er août 1443 et eut pour successeur Grégoire le protosyncelle, beaucoup plus zélé pour la cause de l'union: c'est lui, selon l'opinion très vraisemblable de Mgr Petit, que visait Eugenicos, et de ce chef la lettre se trouve assez exactement datée.

Le document XXIII nous fait assister aux derniers moments de l'archevêque d'Ephèse. Nous y retrouvons Georges Scholarios; et le hieromnémon Théodore Agallianos, qui, de mémoire, a retracé cette scène, nous montre que les relations s'étaient renouées cordiales entre l'adversaire irréductible de l'union et son jeune promoteur. Il faut citer d'abord la déclaration mise par le témoin sur les lèvres d'Eugenicos mourant [1].

Je veux exprimer nettement ma pensée, plus que jamais en ce moment où j'approche de ma fin, pour demeurer fidèle à moi-même jusqu'au bout et ne pas donner à quelques-uns lieu de croire que si j'avais une chose sur les lèvres, j'en cachais dans mon cœur une autre, que je révélerais à mon heure dernière. Je déclare donc au sujet du patriarche, afin qu'il ne s'avise pas, sous prétexte d'honorer ma dépouille mortelle lors de mes obsèques ou des services commémoratifs, d'envoyer quelques-uns de ses évêques ou de ses prêtres ou enfin de ses familiers, prendre part aux prières ou communiquer avec les prêtres de notre parti, qui seront appelés à ces cérémonies, supposant que j'accepte à un titre quelconque, même secret, sa communion. Et de peur que mon silence ne puisse être interprété comme un acquiescement par ceux qui ne connaissent pas bien et à fond mon intention, je déclare et atteste devant un grand nombre d'hommes de mérite ici présents, que je ne veux ni n'accepte sa communion ou celle des siens en aucune façon, ni de mon vivant ni après ma mort, pas plus que je n'admets l'union conclue ni les dogmes latins, que lui et les siens ont acceptés et pour la défense desquels il a brigué cette dignité, aux dépens des vrais dogmes de l'Eglise. Ma conviction très ferme est que dans la mesure où je m'éloigne de lui et des siens, je m'approche de Dieu et de tous les saints; et que dans la mesure où je me sépare de ces dogmes, je m'unis à la vérité et aux saints Pères, théologiens de l'Eglise, comme d'autre part je pense que les adhérents de ces dogmes s'éloignent de la vérité et des bienheureux docteurs de l'Eglise. C'est pourquoi, je le déclare, comme toute ma vie je fus séparé d'eux,

[1] XXIII, pag. 484-486.

ainsi au moment de mon départ et après ma mort je me détourne de leur communion et unité; je commande et adjure de ne pas permettre qu'aucun d'eux approche des obsèques ou des services commémoratifs célébrés non seulement pour moi, mais pour tout autre de notre parti, ni ne prétende se mêler aux prières ou participer aux rites: c'est là tenter un mélange impossible. Entre eux et nous, la séparation doit être absolue, jusqu'à ce que Dieu rende la prospérité et la paix à son Eglise.

Se tournant alors vers Scholarios, l'archevêque rappela l'affection paternelle dont il l'avait entouré dès sa jeunesse, l'estime qu'il avait conçue de ses rares qualités; déclara qu'il le croyait seul capable de tenir haut le drapeau de l'orthodoxie. Peut-être jusque là, cédant à de certaines influences ou à de certains calculs, Scholarios était-il resté trop à l'écart, se reposant de tout sur Eugenicos; il avait d'ailleurs reconnu sa faute, et marqué son regret. Désormais, à lui seul de sauver l'étincelle sacrée. Eugenicos l'adjurait de le faire, pour Dieu et la foi de l'Eglise. Il voulait entendre sa réponse, avant de quitter cette vie.

Confus et reconnaissant des éloges, Scholarios prit Eugenicos à témoin qu'il l'avait toujours révéré comme un maître. Si, par lâcheté, il s'était parfois dérobé à la lutte, il se promettait bien de ne plus retomber en cette faute. Il acceptait la charge de l'orthodoxie et s'en acquitterait coûte que coûte, assisté par les prières de son ami [1].

[1] Marc d'Ephèse mourut un 23 juin; sur l'année, on n'est pas d'accord. D'après ce qui a été dit au sujet du document XXII, cette mort est postérieure au 23 juin 1443. Mgr Petit la croit antérieure au 23 juin 1445. Car un autographe de Syropoulos (Bibl. Nat., Coislin gr. 101), daté d'août 1445, reproduit un traité de Scholarios qui déjà y fait allusion: difficilement admettra-t-on que deux mois aient suffi pour la composition de l'ouvrage et l'exécution de la copie. Pour cette raison, Mgr Petit préfère la date du 23 juin 1444 à celle du 23 juin 1445, donnée par G. Mercati, « Bessarione », 1920, pag. 134-143, *Appunti Scolariani, l'Anno della morte di Marco Efesino.* Dans le document XXIV, 26, p. 521, 6, Manuel « le grand rhéteur » assigne une durée de trois ans à la survie de Marc d'Ephèse après son retour d'Italie (février 1440) ou plutôt à son activité anticonciliaire: τρία ἐπιβιοὺς ἔτη. Mais le point de départ n'étant pas marqué avec exactitude, il n'y a pas grand chose à tirer de cette indication.

Scholarios — plus connu sous le nom de Gennade — a tenu parole. Moine et patriarche, il fut la colonne du schisme grec, après la chute de Constantinople.

Les dernières pages du recueil reproduisent un pompeux éloge de Marc Eugenicos (document XXIV), composé durant la première moitié du XVIe siècle par Manuel « le grand rhéteur ». Remontant aux origines de son héros, le panégyriste dit sa naissance à Constantinople, les dons précoces de son esprit, son agrégation au clergé de la ville impériale par le patriarche Euthyme, sa vie monastique et retirée, son élévation au siège métropolitain d'Ephèse. Il le suit au concile de Florence, avec la légation où figuraient près de lui Bessarion et Gémiste Pléthon, « hérétiques secrets ou plutôt païens ». Il loue sa fermeté indomptable, ses efforts après le concile, près de l'empereur qu'il ramena à l'orthodoxie, près du monde ecclésiastique, la désignation qu'il fit de Gennade pour continuer son œuvre, sa mort après trois ans. L'éloge d'Eugenicos sert de prétexte à une polémique contre Bessarion et Pléthon, qui remplit presque tout le discours. Dans ces pages de haute fantaisie, les contradicteurs d'Eugenicos sont présentés non seulement comme platoniciens, mais comme restaurateurs de l'ancien polythéisme [1].

* * *

Une exploration plus complète des sources manuscrites aujourd'hui scellées apportera peut-être quelque jour, aux documents réunis et admirablement mis en œuvre par l'archevêque d'Athènes, un supplément sur tel point de détail [2]. Le supplément importe assez

[1] Sur Gémiste Pléthon, le philosophe centenaire de Morée, la notice de C. Alexandre (MG., CLX, 793-806) peut être consultée avec fruit. Les excentricités auxquelles Pléthon inclina dans sa vieillesse, ne se retrouvent pas dans l'œuvre essentiellement chrétienne de son illustre disciple, Bessarion (MG., CLXI). Il est piquant de voir le jeune Scholarios soumettre au jugement de Marc d'Ephèse une apologie d'Aristote, dirigée contre Pléthon (MG., CLX, 743-746).

[2] La conscience de l'éditeur est au-dessus de tout éloge; la typographie splendide. Très rarement nous avons conçu quelque doute sur telle leçon du texte ou sur tel détail de traduction, ou pris en défaut quelque référence.

peu; on peut tenir l'inventaire de cet héritage théologique pour définitif, et l'image de l'homme pour fixée. Aux Orientaux, murés dans leur schisme, Eugenicos, revenant de Florence, apparut comme un confesseur de la foi et comme un saint; les générations suivantes ont vécu sur cette légende. Mais pour tout homme étranger au préjugé byzantin, il est peu de figures moins sympathiques.

Il possédait sans doute quelque puissance de séduction. Nous voyons qu'il l'exerça sur Scholarios qui, après avoir suivi le courant vers l'union des Eglises, prêta l'oreille aux remontrances de son ami. Le charme n'agit plus sur nous. On lit encore volontiers Scholarios — ou plutôt, selon le nom qui a prévalu, Gennade, — nature délicate et profonde, savant homme, appréciateur des choses d'Occident [1], auteur d'œuvres variées, pour une grande part inédites. On ne lit plus Eugenicos, ce mauvais génie de Scholarios, trop bien fait pour décourager toute curiosité. Après avoir dépouillé consciencieusement ses écrits, on se promet de n'y plus revenir, car il n'y a rien à en tirer.

Impossible de concevoir un esprit plus fermé. Tous les préjugés qu'il emportait des rives du Bosphore, en allant prendre part aux discussions de Florence, il les rapporte indéracinables, intacts. Dès sa première rencontre avec les théologiens latins, dans la question du purgatoire, il a pris position sur tout, et jamais on ne surprend chez lui l'ombre d'une velléité de considérer les raisons qu'on lui oppose. Aussi incapable d'entendre la pensée d'autrui que de croire à la bonne foi, il tient pour inexistant tout christianisme qui ne

XXIV, 12, pag. 504, 3: οὔτε τῶν πρὸς ἀκρίβειαν τῶν τοιούτων ἐπαΐειν σχεδόν τις ὑπάρχει τελῶν: ne serait-ce pas plutôt θέλων? — XVII, 5, pag. 470, 2: *non quin medietatem fugiam:* d'après le texte et le contexte, il faut sans doute lire: *non quo medietatem fugiam.* — VIII, 57, note g, lire: *ibid.*, 141 B. — IX, 1, pag. 372, note a, au lieu de 65, lire: 371.

[1] On se référera avec intérêt aux *Appunti Scolariani* publiés par Mgr G. Mercati dans « Bessarione », 1920, pag. 109-143, qui notamment revendiquent pour Scholarios des pages anonymes renfermées dans un manuscrit du Vatican (gr. 1823, f. 211-218 r) du XV[e] siècle. L'auteur ne veut pas être soupçonné d'incliner vers les dogmes latins; néanmoins il réclame le droit d'étudier les œuvres latines, et ne craint pas de dire leur fait à ses compatriotes qui ont toujours à la bouche ce mot: *Latins! Latins!* et se croient dispensés de réfléchir. Ces pages doivent appartenir à la jeunesse de Scholarios.

s'exprime pas en grec et selon les lignes du schisme photien; et les réponses les plus topiques glissent sur lui comme l'eau sur une toile cirée. On a vu qu'il fit triste figure en face de Gennade; une comparaison avec Photius ne lui est pas moins fatale, et rien ne mesure plus justement la descente accomplie par le schisme en six siècles. Le père du schisme, quel qu'ait été son orgueil, possédait un vaste génie, nourri de fortes lectures; son œuvre immense demeure pour nous un des plus précieux répertoires de la pensée antique. Marc d'Ephèse ne nous apprend absolument rien; c'est la stérilité même. Il veut ignorer tous les Latins [1], et s'il nomme parfois saint Thomas [2], ce n'est point pour l'avoir ouvert. Cette vie, qui refit tant de ruines, s'achève sur une malédiction: en face de la mort, Marc d'Ephèse souhaite se voir séparé éternellement de ceux dont il vécut séparé. Parole de haine, parole de maudit.

Paris.

ADHÉMAR D'ALÈS S. I.

[1] Le document VIII cite, par exception, deux papes: saint Damase (n. 72) et saint Célestin (n. 95). Le texte de saint Damase affirme simplement que le Saint Esprit procède du Père; il ne dit pas s'il procède ou non du Fils. Le texte de saint Célestin dit qu'il ne faut rien ajouter ni retrancher à la foi des Apôtres. Mais tout le monde était d'accord là-dessus.

[2] XV, 6, pag. 457, 11. Manuel, « le grand rhéteur », XXIV, 7 et 11, cite largement saint THOMAS, *Contra Gentes,* I, XLII et XLIX, mais sans le nommer et vraisemblablement sans le connaître, sinon à travers Scholarios.

Religion, Morale et Politique

Summarium. — Introductio. Suprema lege caritatis qua Deum et proximum diligere et unitatem fovere iubentur, christiani etiam in vita sua publica et sociali reguntur. Legi isti haeresis et schisma, immo spiritus dissensionis et nimiae contentiones adversantur: id SS. Pontificum litteris edocemur. Atque addunt non parum tum a laicis tum a ministris sacris esse isti christiano spiritui derogatum. Quam legitime, quam efficaciter, etiam a rebus politicis Pastores Ecclesiae spiritum ab evangelico alienum arcere possint, paucis demonstrare opportunum videtur.

1. Penetratio normarum moralium et religiosarum in res politicas. Etsi ars politica, quae in externa civitatis gubernatione versatur, differt formaliter a prudentia morali quae conscientiam honestat et a religione qua Deus privatim vel socialiter colitur, nihilominus, quia actibus liberis perficitur, respectum moralem et religiosum exuere nequit. Inde servandae a viro politico inviolabiles leges morales: quae vetant ne mala fiant ut eveniant bona; quae privatos ordini legali adstringunt; quae varia officia erga rem publicam imperant, ac iubent ut in studiis suis cives de pace publica solliciti sint et hierarchicum utilitatum ordinem observent.

2. Provincia Ecclesiae. Quid iustum, honestum sit, Ecclesia definire potest. Ad finem suum supremum tutandum plura, praecipue spiritum caritatis et reconciliationem, subditis inculcare potest. Magis quam aliis prudentem et evangelicam rationem sacerdotibus praecipere potest: horum excessus sunt maxime scandalosi; horum actio civilis vix a sacra separatur; horum apostolatus spiritualis a partibus politicis facile minuitur et corrumpitur.

Ius istud efficaciter tuendi pacem animorum et promovendi animarum conciliationem, non solus S. Pontifex sed etiam SS. Congregationes et Pastores Ordinarii exercent. Horum igitur auctoritati nemo fidelium, ac praesertim sacerdotum se subtrahere possunt.

Conclusio. Haec suavius praestabuntur si fidamus divina Providentia quae summas utilitates cum gravissimis officiis apte coniungere novit.

INTRODUCTION.

La grande Loi de la professiom chrétienne.

1. La loi suprême du devoir et du bonheur pour chaque homme en particulier et pour la société humaine, est la loi de charité. Aussi la profession de Foi chrétienne est-elle, avant tout et par

dessus tout, une profession de charité; on ne saurait assez insister sur cette vérité fondamentale. La charité définit Dieu, d'après l'apôtre S. Jean: « Dieu est charité »[1]. Ne pas aimer, c'est, d'après le même texte, ignorer Dieu. De Dieu, la charité se transporte sur les hommes, encore à l'exemple et à l'imitation de Dieu, « qui a aimé le monde, jusqu'à lui donner son Fils unique »[2]. Aussi devons-nous être disposés à donner notre vie pour nos frères »[3]. « Tous les préceptes de Dieu, tout l'enseignement des prophètes, se ramènent à la grande loi d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toutes nos forces, et le prochain comme nous-mêmes »[4].

Ce que Notre-Seigneur enseignait il y a deux mille ans, son Vicaire le répète à notre usage: « Que les catholiques s'en souviennent tous: ils ne peuvent et ne doivent rien avoir de plus à cœur, que d'entretenir une mutuelle charité: de cette façon ils se prouveront disciples du Christ ». Ainsi s'exprimait Benoît XV[5].

Le Pape qui s'est donné pour tâche de chercher la paix du Christ dans le règne du Christ, pouvait-il ne pas faire écho à son prédécesseur? « Il s'agit avant tout, déclare-t-il dans sa première Encyclique *Ubi arcano*, du 23 déc. 1922, de pacifier les cœurs. Plus qu'une paix extérieure, il faut une paix qui pénètre et tranquillise les âmes; qui les incline et dispose à une bienveillance fraternelle envers autrui. Il leur faut cette paix que le Seigneur Jésus peut à bon droit appeler sienne, Lui qui le premier a déclaré aux hommes: Vous êtes tous des frères, et qui a comme scellé de son sang la loi qu'il promulguait, d'une charité et d'une patience universelles ».

Cette loi de charité régit le chrétien, non seulement dans sa vie individuelle, mais encore dans sa vie sociale. Elle l'accompagne dans son intérieur; et il faut que ses actes publics en soient imprégnés. Catholique en religion, on ne doit pas moins l'être en politique. Il n'y a qu'une Foi, qu'un baptême, comme il n'y a

[1] *I Ioann.*, 4, 8.
[2] *Ev. S. Ioann.*, 3, 16.
[3] *I Ioann.*, 3, 16.
[4] *Ev. S. Matth.*, 22, 37-40.
[5] Litteris apostolicis, 7 iun. 1918, A. A. S. 10, 440.

qu'un Dieu [1]; il n'y a pas deux religions ni deux morales: l'une pour l'intimité, l'autre pour le grand jour. Devant le même Juge et Seigneur, le chrétien est responsable des sentiments de son âme et du rôle qu'il remplit sur la grande scène du monde. La même douce influence de la charité doit donner au cœur de l'homme sa consolation ou son allégresse, et aux peuples la jouissance de la vraie paix.

2. Or, qui dit charité, dit *unité*. L'amour, en effet, est cette force unitive qui identifie les intérêts, après avoir rapproché les personnes.

Dans la même scène poignante des adieux suprêmes à ses apôtres, le Christ demande à ses disciples de s'aimer, et prie le Père céleste de leur donner une parfaite unité: « Père, gardez en votre nom ceux que Vous m'avez donnés, qu'ils soient un, ainsi que nous » [2].

Et quel souci se trouve plus expressément recommandé par l'apôtre, si ce n'est celui de conserver l'unité d'esprit dans le lien de la paix [3]; et cela à force de mansuétude, de patience, de support mutuel, dans la charité, dans un amour de frères? [4].

Docile à ces recommandations, les premiers fidèles offraient le spectacle ravissant d'une foule qui n'avait qu'un cœur et qu'une âme [5].

3. Pour compromettre, sinon briser cette unité, il n'y a pas seulement l'obstination à rejeter des dogmes; il y a encore les dissensions qui divisent les fidèles en camps séparés et ennemis. L'Eglise a détesté l'hérésie, qui nie ou révoque en doute une vérité définie; mais elle n'a pas moins détesté le schisme, qui refuse, soit la soumission au Souverain Pontife, soit la communion avec les membres de l'Église qui lui sont soumis [6]. La première ruine la Foi par la contradiction; la seconde s'en prend directement à la charité.

Le grand docteur d'Hippone paraît ne pas trouver d'expressions assez fortes pour flétrir le schisme. Ne va-t-il pas jusqu'à qualifier les schismatiques de déjections de l'Église: « quos partim

[1] *Ephes.*, 4, 5.
[2] *Ev. S. Ioann.*, 17, 11,
[3] *Ephes.*, 4, 3.
[4] *Ephes.*, 4, 2; *Rom.*, 12, 10.
[5] *Actes*, 4, 32.
[6] *Codex Iur. Can.*, c. 1325, 2.

digessit Ecclesia tamquam stercora »[1]. Au schismatique il préfère le fabricant d'idoles, l'infidèle[2], le traître[3], l'homicide[4], le sacrilège[5].

« La justice, écrit-il, ne saurait être, où la charité n'est pas. L'amour du prochain ne fait pas le mal. S'ils aimaient, les schismatiques ne déchireraient pas le corps du Christ, qui est l'Église »[6].

Nous reprochera-t-on peut-être de mêler des excès de gravité très inégale; de confondre, sous le nom de schisme, la séparation formelle d'avec l'Église et de simples différends nés entre des fidèles qui entendent demeurer tous sous la houlette de leurs pasteurs?

Sans doute, les textes cités de S. Augustin s'en prennent directement aux fauteurs de sectes séparées, bien que l'illustre Docteur ait énoncé cette maxime plus générale: « Dissensio... et divisio facit haereticos; pax vero et unitas facit catholicos ». L'esprit de dissension et de division... fait l'hérétique; l'esprit de paix et d'union fait le catholique[7].

Mais S. Paul n'englobe-t-il pas dans une même réprobation les fauteurs de schismes et les semeurs de divisions? n'inculque-t-il pas positivement un esprit de douceur et de bonne entente, éloigné à la fois de l'erreur doctrinale, de la rébellion complète et de la virulence des débats?

C'est que le schisme, strictement tel, dénoue tragiquement une crise intellectuelle et morale amenée par l'esprit d'orgueil et de zizanie, tout comme le divorce vient détruire un foyer que des querelles trop vives ont d'abord désuni. C'est pourquoi S. Paul réagit avec vigueur contre des tendances qui conduisent à des résultats aussi funestes.

Il réprouve l'esprit de parti chez les Corinthiens: « J'entends dire que les uns se réclament d'Apollo, d'autres de Céphas, d'au-

[1] *Sermo V* (ML. 38, 53).
[2] *Contra Donatistas*, L. 1, c. 8 (ML. 43, 350).
[3] *Contra litteras Petiliani*, L. 1, c. 3 (ML. 43, 247).
[4] *Contra Cresconium Donatistam*, c. 52 (ML. 45, 1581).
[5] *Contra litteras Petiliani*, L. 2, c. 96 (ML. 43, 333).
[6] *De Sermone Domini in monte*, L. 1, c. 5 (ML. 34, 1237).
[7] *Contra litteras Petiliani*, c. 95 (ML. 43, 333).

tres du Christ [1]. Le Christ est-il divisé de la sorte? » [2]. Plus loin, il les blâme d'avoir entre eux des procès: cela seul les montre en faute [3]. Et il les supplie de s'accorder dans leur langage pour éviter les schismes, et de viser à une parfaite harmonie de sentiment et d'expression [4]. De même que dans notre corps physique, les membres s'intéressent les uns aux autres et se prêtent mutuellement assistance [5], de même les fidèles, membres du même corps mystique du Christ, doivent, dans la diversité du rang et des fonctions, ne connaître d'émulation que celle de la charité; de cette charité sans laquelle rien ne vaut, rien ne compte devant Dieu [6]. Oh! comme l'apôtre insiste sur cette union de charité! L'esprit de contention doit être résolument banni. Rien par contention ou par vaine gloire [7]; cet esprit gâterait jusqu'à la prédication de l'évangile [8]. Il presse Tite, son disciple favori, de fuir les contentions, les discussions irritantes sur la loi [9]. Mais au nom de tout ce qu'ils doivent avoir de plus cher en lui, S. Paul conjure les fidèles de porter au comble sa joie par l'accord de leurs goûts, de leurs vies, de leur charité; par leur unanimité [10]; et il leur trace cette règle universelle de conduite: « Agissez constamment en esprit de charité [11] ». D'ailleurs Benoît XV, dans la lettre écrite pour pacifier les catholiques, dont aucun, à coup sûr, ne pensait à quitter le giron de l'Église, n'hésite pas à argumenter des passages évangéliques et des épîtres de S. Paul auxquels nous avons nous-mêmes recouru.

Appuyé sur l'autorité du chef de l'Église, nous sommes donc autorisé à invoquer ces textes pour déplorer les débats trop violents entre catholiques et rappeler le beau programme de S. Augustin: L'unité dans les points nécessaires; la liberté dans les points douteux; et toujours la charité. *In necessariis unitas, in dubiis libertas et in omnibus caritas.*

[1] Un parti avait pris ce nom.
[2] *I Cor.*, 6, 7.
[3] Ibidem.
[4] *I Cor.*, 1, 10.
[5] *I Cor.*, 12, 26.
[6] *I Cor.*, 13, 1-3.
[7] *Phil.*, 2, 3.
[8] *Phil.*, 6, 17.
[9] *Tit.*, 3, 9.
[10] *Phil.*, 2, 1-2.
[11] *I Cor.*, 16, 14.

Les brèches récentes faites à cette loi.

Hélas, à la lumière des documents pontificaux de ces dernières années, il nous est permis de l'affirmer, cette loi de charité catholique a été méconnue en divers pays. L'unité dans les points nécessaires, la tolérance dans les questions libres, ont fait défaut; et la charité a grandement souffert. Notre âge a connu le schisme: le Saint-Siège a dû sévir contre les menées schismatiqus de jeunes prêtres polonais, engagés dans l'association des Mariavites ou des prêtres mystiques [1].

Plus récemment, les foudres de l'Église ont frappé les prêtres schismatiques et apostats de Bohême. Les actes pontificaux de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV et maintenant de Pie XI, se sont élevés à diverses reprises contre l'esprit de discorde qui, en trop de contrées, s'est emparé des catholiques et même des ministres du sanctuaire.

En Bohême, en Pologne, le désaccord était de nature nettement religieuse, comme il l'était et l'est encore dans la question du modernisme. Lorsque la religion se trouve de la sorte directement en cause, nul doute n'est possible: il faut opter pour l'orthodoxie ou pour la désertion; aucun prétexte fallacieux ne couvre ou n'atténue la portée des actes et leurs fatales conséquences. Mais dans les matières qui, de prime abord, paraissent étrangères à la Foi et à ses dogmes, se présentent des excuses capables de donner le change. Il semble que l'on soit dans un domaine profane, où les controverses s'agitent librement, où les catholiques ne relèvent que de leur conscience. Or, les prêtres ne jouissent-ils pas des droits de tous les citoyens? A quel titre, l'autorité ecclésiastique réclamerait-elle soumission et obéissance?

De pareilles excuses sont avidement saisies par les laïques et exploitées, faut-il l'ajouter, par certains ministres de l'autel. L'histoire des hérésies nous l'enseigne: sur des lèvres sacrées, les objections et les résistances à l'autorité trouvent leur expression

[1] Voy. par exemple dans nos *Periodica*, t. 2 et 3; pag. 122 et 218, la lettre de Pie X aux évêques de Pologne (5 avril 1906); puis l'excommunication nominale qui atteignit les chefs de la secte (décret du 5 décembre 1906).

la plus audacieuse. Des arguments de couleur théologique viennent rassurer les laïques, et les conduire à des hardiesses qui les préparent et les disposent à la révolte ouverte.

Les actes du Siège Apostolique n'omettent pas de mentionner les excès commis par des prêtres, et ils rappellent le clergé tout entier au sentiment de sa dignité, à l'accomplissement de sa mission évangélique, et à la modération dont la religion lui fait un devoir rigoureux.

Notre dessein et notre plan.

Les faits le prouvent: il y a des principes à remettre en évidence, des équivoques à dissiper. C'est en de fausses notions de morale sociale, qu'en 1922, les évêques d'Irlande trouvaient la principale cause de l'anarchie morale dont pâtissait leur noble pays[1].

Dès lors, sans émettre la moindre prétention à intervenir — nous n'y avons aucun titre — dans les querelles intestines de n'importe quel pays, il nous a semblé qu'à personne ne pouvait être refusé l'examen des principes dont les catholiques de toute langue et de toute naissance, et tout spécialement les prêtres ne peuvent jamais se départir. Des amis ont pensé qu'il serait opportun et très utile de consacrer un article à cet examen.

Voilà comment nous avons été amené à écrire les pages qui vont suivre.

Qu'on ne se trompe donc pas sur nos intentions. Sur personne en particulier nous n'entendons jeter le blâme. Nous ne songeons aucunement à tracer pour tel ou tel pays la ligne de conduite à suivre. Mais, constatant un mal social et quasi universel, attribuable en bonne partie à des erreurs trop répandues, notre dessein est de les signaler et de les combattre. Si, par là, nous contribuons quelque peu à l'assainissement des idées et à l'atténuation des maux dont chacun ressent le douloureux contre-coup, est-il besoin de le dire, nous nous estimerons amplement dédommagé de notre modeste effort.

[1] « The main cause of this demoralisation is to be found in false notions of social morality ». (*Pastoral letter of the irish Hierarchy*, 10 oct. 1922).

Notre étude porte sur un double objet: sur les rapports de la politique et de la morale; et sur la compétence de l'Église qui résulte de ces rapports.

Les rapports de la politique et de la morale sont établis par les devoirs de conscience dont la politique ne peut s'affranchir: nous aurons à les énoncer et à les exposer brièvement.

La compétence de l'Église catholique entraîne, pour tous les catholiques, une obligation de soumission filiale, dont les prêtres ont à donner l'exemple.

Restera alors à préciser le sujet dans lequel cette compétence réside.

Suivant cet ordre, qui nous paraît naturel, nous allons présenter la matière.

I.

Rapports de la politique, de la morale et de la religion.

La politique est l'art du gouvernement. Celui qui, à un degré quelconque, administre l'État, et celui qui rêve de lui donner un autre régime ou d'autres destinées, font, tous les deux, de la politique: celle du premier est en soi plus paisible, elle suit l'ornière habituelle; la seconde est nécessairement plus mouvementée, elle se heurte inévitablement à des oppositions à vaincre légalement ou par la violence.

Le gouvernement n'est lui-même autre chose que l'ensemble des impulsions imprimées à une multitude associée, en vue de sa fin. La fin de la société civile, c'est la prospérité, et, si le terme est de saison en cette vallée de larmes, la félicité temporelle de la communauté.

Comme telle, dès lors, la politique se différencie nettement de la religion: qu'il s'agisse de la religion-vertu, qui porte l'homme à rendre à Dieu tout le culte qui lui est dû, ou de la religion publiquement organisée, qui associe les hommes pour leur faciliter l'obtention de leur fin dernière par l'accomplissement de leurs devoirs envers la divine Majesté.

La politique se distingue aussi de la morale. D'abord comme science ou comme art: l'art de gouverner un peuple n'est pas celui de se conduire ou de se gouverner soi-même de la manière exigée ou conseillée par la fin personnelle de chacun. Ensuite, en tant qu'action, la politique se juge à des effets extérieurs, et s'apprécie d'après ses résultats tangibles pour le bien du peuple et du pays; l'action morale tire toute sa valeur de sa conformité avec les lois qui régissent la conscience. Un acte de mauvaise politique peut être très méritoire devant Dieu.

La politique pourtant se traduit en des actes libres; et aucun acte libre n'échappe à la loi morale. Dès lors, la distinction qui existait entre les notions abstraites de politique et de morale disparaît dans la réalité concrète, en ce sens que si bien des actes moraux n'intéressent aucunement la politique, les actes de nature politique sont également tous des actes de nature morale.

Ils comportent donc une double appréciation: l'une, du point de vue moral, l'autre, du point de vue politique. Le premier point de vue est supérieur, car c'est le point de vue divin, tandis que la politique, même celle des plus vastes empires, ne dépasse pas la sphère, nécessairement plus humble, des intérêts terrestres et humains.

Or, si le point de vue moral est divin, ne s'aperçoit-on pas aussitôt qu'il est également religieux? La religion, en effet, embrasse tout l'ordre des rapports de l'homme avec Dieu. Vaine et bien incomplète serait une religion purement rituelle, qui n'aurait pas souci de la moralité; d'autre part la morale qui se placerait en dehors de la religion, perdrait son caractère absolu, et ne consisterait qu'en des fragments dont aucun n'atteindrait le but.

Si donc la politique se distingue de la morale et de la religion, elle ne peut se mouvoir cependant que dans le champ de l'honnêteté morale, dont la religion a la garde et dont elle garantit la suprématie et la sainteté. Parcourons maintenant rapidement les principes moraux et religieux qui dominent l'action publique et politique.

1. Le premier à rappeler, c'est que la plus juste des guerres n'admet pas l'emploi de toutes les armes; que la plus sainte des causes ne peut être défendue par tous moyens. Que la fin justifie

les moyens; cette maxime se lit dans certains écrits de politiques peu scrupuleux, ou encore chez des philosophes nébuleux et areligieux, qui situent les grands hommes et les grands peuples au-delà des confins de la morale (*jenseits der Moral*), mais le sens commun du genre humain l'a constamment répudiée; et c'est être grandement injurieux envers quelqu'un, que de lui en imputer la doctrine ou la pratique. Certains moyens, en effet, tombent sous le coup d'une interdiction absolue, qu'aucune utilité, qu'aucune bonne intention ne sauraient faire lever. Créature essentiellement dépendante de Dieu, l'homme n'est pas seulement obligé de ne poursuivre que des fins honnêtes; mais, dans la poursuite même de ces fins, il demeure soumis à l'ordre essentiel des choses que le Créateur a établi, dont il promulgue le respect dans notre nature elle-même. Cet ordre est l'ordre moral. C'est la gloire de la doctrine catholique d'avoir toujours protesté contre tant de solutions utilitaires, contre la méconnaissance pratique d'une vérité dont l'austère beauté peut effrayer certains courages, mais prépare à l'homme qui lui demeure fidèle, les palmes du martyre. Est-il permis d'attenter directement à une vie humaine, fût-elle d'un misérable idiot, pour sauver plusieurs vies, même bien plus précieuses? La doctrine catholique répond: Jamais. Jamais non plus elle n'autorise le vol, la rapine, l'incendie, l'assassinat en vue de réaliser un idéal politique. Au nombre des moyens illicites, elle range encore ces formes de mensonge que sont la calomnie, et le parti pris du dénigrement.

2. Parmi les devoirs qui peuvent gêner les réformateurs politiques, se trouve le *respect de la légalité*.

Jadis, la personne du prince était non seulement inviolable, elle était encore sacrée. Une auréole de majesté l'entourait, qui garantissait les droits de sa souveraineté. L'hypothèse d'un changement de régime n'était pas même entrevue. Travailler à ce changement était déjà faire acte de révolte. Le peuple, suivant la théorie commune des scolastiques, avait mis le pouvoir entre les mains du monarque, et ne pouvait plus l'en retirer. Aujourd'hui, l'autocratie a disparu. Nous sommes en république ou en monarchie constitutionnelle. Dès lors, le respect qui s'attachait au roi-souverain est censé aller principalement à l'État et à sa loi fondamentale ou Constitution. Celle-ci précise d'ordinaire les conditions

auxquelles son changement est et demeure subordonné. Il existe à présent une manière légale de modifier les institutions d'un pays.

L'on comprend qu'un régime, déjà moins stable en lui-même, multiplie chez les citoyens les désirs et les projets de réformes caressées comme autant de progrès. Sans nous prononcer sur la vérité de ces vues, nous n'avons pas à les condamner en elles-mêmes, pourvu que leurs auteurs se cantonnent dans les limites de la légalité. Mais il est des impatients... Grande, pour beaucoup, est la tentation de parvenir. Cependant cette envie ne dispense pas du devoir. Qui n'aboutit pas par les voies légales, ne saurait être autorisé par son échec à recourir à la révolution.

Sans rejeter absolument le droit, pour une société tyrannisée, de recourir à des moyens extrêmes de défense, ou, pour une société en détresse, de se dégager du désarroi, nous ne pouvons, comme catholiques, admettre ce droit permanent à la révolution, si gratuitement inventé par Rousseau comme compensation pour toutes les libertés perdues. Encore moins, irons-nous, avec l'école socialiste, donner à toute minorité qui se croit « consciente », le droit de s'imposer dans l'État, et d'obtenir par violence le pouvoir que le scrutin lui a dénié ou refusé.

Écoutons ces graves paroles que les évêques irlandais se crurent le devoir d'adresser à leurs ouailles: « Personne n'est autorisé à se rebeller contre le Gouvernement légitime, quel qu'il soit, que la nation s'est donné et qui se meut dans la sphère de ses droits. La doctrine opposée est fausse, contraire à la morale chrétienne, en contradiction avec l'enseignement constant de l'Église... Dès S. Paul et après lui, l'Église a inculqué l'obéissance à l'autorité comme un devoir d'origine divine, aussi bien qu'une nécessité sociale; et elle a réprouvé la révolte non autorisée comme coupable en elle-même et destructive de la stabilité sociale, comme c'est manifeste. En effet, supposé ce droit d'une partie de la communauté, les autres parties le posséderont au même titre, jusqu'à aboutir à une anarchie générale... Une république qui n'a pas derrière elle une reconnaissance populaire, est une contradiction dans les termes »[1].

[1] Déclaration du 22 juillet citée dans celle du 22 octobre 1922.

Il n'appartient pas davantage à des particuliers isolés ou groupés, de s'ériger, comme tels, en pouvoirs publics, et de porter des sanctions qui relèvent de l'autorité suprême. N'est pas législateur, n'est pas juge quiconque s'improvise tel, alors même qu'il trouverait des moyens matériels d'exécution. L'histoire a connu et connaît encore des tribunaux de brigands, et nous ne pourrions pas qualifier d'un autre nom les cours de justice que des minorités factieuses organiseraient pour faire prévaloir leurs volontés dans l'État.

Ceux qui convoitent un nouveau régime, et espèrent peu à peu l'obtenir par les voies légales, sont-ils, en attendant, dispensés des devoirs envers l'État légitimement constitué? Nullement. Républicain, vous vivez en monarchie; monarchiste, vous vivez en république: le gouvernement ne répond pas à votre idéal? Patience! Vos obligations restent entières; vous devez être prêts à exposer vos jours pour cette société dont vous abhorrez les gouvernants; et vous ne pouvez refuser à ceux-ci aucun des devoirs de l'obéissance.

3. Supposé qu'à la justice du but se joigne celle des moyens. Sera-ce toujours assez pour engager une action politique, qui va être turbulente? La morale n'est pas encore pleinement satisfaite; elle oblige à prendre aussi conseil de la prudence. C'est un vrai devoir, de peser les avantages espérés et de les comparer aux inconvénients de la tentative. Les théologiens qui admettent la résistance active contre un pouvoir usurpateur ou irrémédiablement tyrannique, exigent comme conditions indispensables, que le succès soit assez certain, et qu'il vaille la peine des sacrifices inséparables de toute lutte et surtout de tout mouvement révolutionnaire. La raison en est simple. Vous prétendez servir la société; le bien de la patrie devrait justifier votre action: ce n'est pas la servir, ce n'est pas poursuivre son bien, que de la ruiner ou dévaster.

4. Il nous faut rappeler encore le principe de la subordination des intérêts. La famille avant l'individu, la société avant la famille: tous en conviennent. Mais, ne l'oublions pas non plus, l'âme avant le corps, les intérêts de l'éternité avant ceux du temps. Si donc une vue, non pas étroite mais éclairée, montre que notre action ou notre intervention amènera un dommage définitif d'ordre supérieur, auquel l'avantage d'ordre inférieur ne puisse être com-

paré [1], cette action ou cette intervention nous sont interdites par les lois de l'honnêteté.

II.

La compétence de l'Église.

1. La compétence de l'Église, en général.

1. Dieu a confié à son Église, avec le dépôt de la Foi surnaturelle, la garde des vérités morales de l'ordre naturel. Elle est juge infaillible, non seulement en matière de dogmes, mais encore en matière de mœurs. Dès lors, incompétente pour se prononcer sur l'opportunité politique de telle ou telle mesure ou conduite, l'Église ne l'est nullement pour qualifier la valeur morale des actions qui s'y insèrent, et pour se prononcer sur leur licéité ou leur malhonnêteté. Sans rien avoir de commun avec les finances, l'Église condamne certains moyens de s'enrichir: nul n'y trouve à redire. En d'autres termes, la théorie du pouvoir indirect de l'Église sur les choses temporelles trouve ici son application. Le catholicisme respecte le domaine du prince ou du gouvernement civil. Mais, sous l'aspect moral, il revendique pour l'Église le droit de déclaration authentique, et, par conséquent, celui de porter des sanctions canoniques qui rendent efficaces les injonctions ou les défenses rattachées à ces déclarations.

2. Il est un autre titre de compétence qui est moins souvent mis en lumière.

La société spirituelle se trouve, par sa fin même, supérieure à la société temporelle ou civile. Or, la gestion suprême des intérêts spirituels incombe incontestablement à l'Église. Lors donc que cette Église remarque le préjudice que l'attitude ou l'action politique des catholiques cause aux intérêts supérieurs de la religion, elle

[1] De soi, l'ordre supérieur prime l'ordre inférieur. Pourtant, une saine appréciation tient compte, non seulement de l'importance du dommage à redouter, mais encore de la manière dont il se produirait; il peut être plus ou moins inévitable, suivre plus ou moins directement l'action en cause. Le jugement doit se formuler d'après des éléments complexes, qui ne sauraient être complètement énumérés et exposés à cette place.

est en droit de réprouver cette attitude, et de solliciter une autre conduite publique pour la sauvegarde de ce bien d'ordre divin. En agissant de la sorte, se comporte-t-elle autrement que l'État, lorsqu'il réprouve, empêche ou punit des actions contraires à son bien général? Léon XIII ne se plaça-t-il pas à ce point de vue, pour demander aux catholiques français, non pas d'abdiquer leurs préférences politiques, mais de faire trêve à leurs dissentiments en vue de sauvegarder plus efficacement les droits et les intérêts de la religion? Les canonistes énoncent le principe dont nous venons d'user, en disant que l'Église a compétence dans les choses temporelles, autant que l'exige sa propre fin [1]. Benoît XV a donné de ce même point de vue ses directions pontificales au Canada et à la Belgique. Dans sa lettre aux évêques du Canada (8 sept. 1916) il déplore le dommage que causent à la chrétienté les divisions des catholiques. « Quid enim tam rei catholicae perniciosum quam Christifideles inter se studiis partium dividi? » [2]. Il s'étend ensuite sur ces conséquences funestes et sur le souci que lui causent les querelles entre catholiques. Lorsque, le 10 février 1921, il écrit au Cardinal archevêque de Malines, il invoque le précédent posé par Léon XIII qui, tout en s'abstenant de juger le fond de la controverse, se déclarait obligé par sa charge à prévenir le danger que certaines discussions faisaient courir à la religion, « le bien principal des âmes, celui dont dérivent tous les autres biens ». Lui-même, sans entrer dans la question des langues, proteste qu'il limite son souci aux intérêts religieux, et ne vise, comme il le doit, que l'utilité spirituelle.

3. La Foi et la Morale catholiques n'imposent pas seulement la matérialité de certains devoirs: il y a en outre un *esprit catholique*, une manière évangélique de faire valoir ses propres droits, et de rechercher ses intérêts. Cet esprit est également obligatoire; la tutelle en est encore confiée à l'Église. Voilà donc un nouveau titre qui légitime l'intervention de l'Église dans des matières, par ailleurs, d'ordre temporel. Écoutons encore Benoît XV dans la question Canadienne. « Plût au Ciel que les controverses se dé-

[1] Cf. Wernz, *Ius Decretalium*, I, n. 96.

[2] « Quoi de plus funeste aux intérêts catholiques, que les déchirements des partis entre chrétiens! ».

roulassent dans la paix et la sérénité! Mais non: comme si le salut du peuple ou la religion étaient en jeu, dans les journaux et les revues, dans les livres et les brochures, c'est une telle animosité que l'irritation croissante des esprits rend chaque jour plus irrémédiable la scission des deux partis ».

Pouvons-nous, d'une part, reconnaître à l'Église la mission de contrôler les actes isolés et d'assurer leur conformité avec la morale évangélique, et lui dénier, d'autre part, le droit de maintenir l'esprit évangélique, qui affecte toute la série des actes libres, et dont la répercussion est si profonde sur l'homme individuel et sur la société tout entière?

Il ne suffit donc pas que l'acte, selon sa conception abstraite, ne puisse être taxé d'injustice, ni la prétention d'excessive, pour échapper à toute censure de l'autorité ecclésiastique et être soustrait à ses directions. L'Église a le droit et le devoir de s'inquiéter de l'âme de nos agissements, et de veiller à ce que cette âme soit chrétienne.

4. Les documents pontificaux mettent une insistance particulière à inculquer spécialement aux prêtres la docilité envers les Supérieurs ecclésiastiques et la fidélité aux directions de l'autorité. En effet, ne sont-ils pas appelés à être pour leurs ouailles un exemple sur lequel elles ont à se modeler? Il leur appartient, déclare Benoit XV (Lettre au Canada) de se distinguer entre tous les autres par la modération et la bienveillance de leur cœur, par le respect du caractère sacré des Prélats, enfin par l'obéissance, principalement en ce qui touche à la justice et à la discipline ecclésiastique et à tout ce dont l'Église décide suivant son droit.

A l'obligation positive de l'exemple s'ajoute pour eux la nécessité d'éviter le scandale, spécialement grave, de leur opposition et de leur insoumission. Que des laïques s'insurgent contre l'autorité ecclésiastique: le fait, depuis la pseudo-réforme et la Révolution est devenu trop fréquent pour faire une impression notable. Mais si les ministres de l'autel, si ceux-là qui occupent une place dans la hiérarchie sortaient, pour ainsi parler, des rangs, et, refusant de suivre leurs Supérieurs, se mettaient à discuter leurs actes, à les critiquer, à les désapprouver, à les taxer d'abusifs: ils compromettraient et tendraient à ruiner le principe d'autorité

lui-même. Pour peu que de telles oppositions se multipliassent et fussent tolérées, l'Église cesserait d'être la grande école du respect; et des allures démocratiques, imposées par les hommes, menaceraient de prévaloir sur la forme monarchique, qui est l'œuvre de Jésus-Christ.

Laissés à eux-mêmes, les fidèles laïques font crédit à leurs pasteurs, à leur science, à leur modération. L'opposition des prêtres ébranle cette confiance. Elle s'affirme au nom de la théologie, se prétend légitime, opportune, sinon nécessaire. Alors sur la parole de certains prêtres, les laïques se permettent des audaces dont la pensée ne leur serait pas venue.

Peut-être quelque voix se fera entendre pour objecter que les prêtres n'ont pas abdiqué leur qualité de citoyens. Liés comme prêtres par une promesse d'obéissance, ils peuvent, dans leur vie civile se comporter comme d'autres citoyens.

Mais qui ne voit que cette séparation du prêtre et du citoyen dans une même personne, est plus imaginaire que réelle? Le prêtre est homme aussi. C'est comme homme qu'il est sujet à faillir et qu'il tombe. Cependant combien son péché nuit à la religion! Combien plus l'opinion exprimée et patronnée par un prêtre de conduite correcte, combien plus ses agissements politiques emprunteront-ils à ses fonctions une gravité exceptionnelle! Qu'il le veuille ou qu'il ne le veuille pas, quand il se passionne pour des questions irritantes et adopte les allures d'un meneur, le prêtre jette sa robe et son influence sacerdotales dans la mêlée. Or, cette robe et cette influence ne lui appartiennent pas en propre: ce sont des biens d'Église, à gérer suivant les règles canoniques. Et la première de ces règles impose, pour cette gestion même, la subordination aux Supérieurs.

La mission spéciale, librement acceptée par le prêtre, peut l'obliger à s'abstenir de questions et de conflits où il ne voudrait appuyer cependant que des revendications légitimes. Il est en effet, débiteur de son ministère à tout le monde [1]; et dans les questions qui divisent les catholiques, il ne peut devenir l'homme de quelques-uns. Pensez à la confiance que réclame ou suppose le

[1] Cf. *Rom.*, 1, 14.

recours au prêtre pour la direction spirituelle, l'administration du sacrement de pénitence. Des rapports aussi intimes demeurent-ils possibles avec un adversaire déclaré? Et, en s'éloignant des prêtres, les fidèles ne s'éloignent-ils pas fatalement de la religion? Témoin des exaspérations produites par des débats irritants où des prêtres patronnaient des solutions extrémistes, un vénérable doyen s'écriait douloureusement: « C'est le tour le plus habile imaginé par Satan pour ruiner la Foi dans ce pays ».

Tout récemment, avant les élections politiques de l'Italie, dans une circulaire adressée aux Ordinaires et aux Supérieurs généraux des Ordres et Congrégations, les cardinaux Gasparri et Laurenti s'exprimaient comme suit: « Il est bien vrai que tout prêtre, qu'il soit ou non chargé du soin des âmes, a le droit d'avoir, comme citoyen privé, ses propres opinions et ses préférences politiques, pourvu que celles-ci soient conformes aux prescriptions d'une conscience droite et aux intérêts religieux, mais il est également indiscutable, qu'en raison du caractère sacré dont il est revêtu et du ministère qui lui est confié, il doit s'interdire toute attitude qui pourrait éloigner les âmes de l'amour et du respect envers la religion ». La lettre déplorait ensuite les écarts de certains religieux qui avaient pris « des poses et des tons de tribun, aux applaudissements de tel ou tel parti, mais à l'étonnement douloureux des fidèles, et toujours au détriment de l'Église » [1].

L'autorité ecclésiastique est donc en droit de tenir les prêtres en dehors de certaines controverses; et ceux qui se résigneraient mal à pareille exclusion, témoigneraient d'une grande légèreté ou d'une impardonnable insouciance pour la grande cause du Christ à laquelle ils se sont dévoués.

Jusqu'à présent, nous avons supposé, du moins chez le prêtre lui-même, la préoccupation de nettement isoler ses fonctions spirituelles de son action politique. Mais cette modération circonspecte sera-t-elle le fait constant de tous? Pour qui connaît la nature humaine, cette réserve tiendrait du miracle. La prédication du prêtre, ses catéchismes, ses œuvres charitables risquent de se ressentir des conflits dans lesquels il est trop vivement engagé. Dans

[1] Traduction de *La Croix*, 29 fév. 1924.

les documents cités plus haut, les Pontifes se plaignent de voir la chaire transformée en tribune politique ou quasi telle. Même en exerçant le pouvoir divin de remettre les péchés, le prêtre est exposé à ne pas oublier les agitations de son âme. Et, triste constatation, les mêmes hommes qui reprochent à leurs Supérieurs des empiètements sur la liberté et l'indépendance civile des ecclésiastiques, en viennent parfois à se servir de leurs fonctions sacrées pour faire peser sur de simples fidèles un joug que l'on serait tenté d'appeler tyrannique. Au sein de la société civile, les soldats et les magistrats conservent leur qualité de citoyens. Et cependant, pour les tenir à l'abri de tout soupçon et les protéger contre les entraînements de leur propre faiblesse, la loi leur interdit des interventions politiques. Nul ne doute de la légitimité de pareilles mesures. Combien plus l'Église a-t-elle tout droit de prescrire à ses prêtres des règles de prudence pratique en vue d'assurer le prestige de leur état et leur propre intégrité dans l'accomplissement de leur mission surnaturelle!

2. Le pouvoir compétent dans l'Église.

Après avoir insisté sur les droits de l'Église, il nous reste à préciser l'autorité qui en possède l'exercice.

L'Église catholique revendique, pour ses décisions universelles et suprêmes, le privilège de l'infaillibilité, que son Fondateur lui garantit quand Il pria afin que la foi de Pierre ne fût jamais chancelante. Mais n'allons pas verser dans l'erreur de ceux qui assignent au domaine de l'infaillibilité les mêmes limites qu'au domaine de la Foi, et au pouvoir de juridiction celles de la prérogative de l'infaillibilité. Toute décision infaillible n'est pas une définition dogmatique. Et l'Église peut lier les fidèles par des décrets disciplinaires et même certains décrets moraux, qui ne sont pas des déclarations infaillibles: telles les décisions d'ordre moral émanées du Saint-Office. La vertu de prudence se combine ici avec la vertu de foi, pour imposer non seulement une sincère obéissance extérieure, mais même une soumission intérieure de jugement, dont le degré pourra varier avec la solennité du décret, les termes employés et les connaissances des fidèles.

Ceci posé, la compétence du Saint-Siège ne saurait être révoquée en doute. Et le Saint-Siège, c'est non seulement le Souverain Pontife, mais encore toute Congrégation romaine, dans la sphère de son activité.

Mais les droits expliqués plus haut n'existent-ils qu'au sommet de la hiérarchie? Le soutenir serait méconnaître la Constitution divine de l'Église elle-même. Jésus-Christ a voulu des apôtres à côté de saint Pierre pour exercer, en union avec lui et sous lui, le magistère et la juridiction dont ce magistère fait partie. Il a voulu également, à côté du Souverain Pontife, successeur de saint Pierre, et sous lui, des évêques spécialement chargés d'une partie du troupeau dont le Souverain Pontife est le Pasteur universel. La plénitude des pouvoirs dévolue au Souverain Pontife lui permet aussi d'instituer dans l'Église d'autres pouvoirs ordinaires de juridiction. En fait, dans l'organisation actuelle de l'Église, outre le Pape, nous comptons des Pasteurs ordinaires d'institution divine: les évêques; puis des quasi-évêques, c'est-à-dire, les Prélats ou Abbés préposés à un territoire détaché de tout diocèse, les Vicaires, Préfets et Administrateurs Apostoliques; enfin, pour les religions cléricales exemptes, les Supérieurs majeurs, Généraux et Provinciaux.

Pour nous borner ici aux évêques résidentiels, vrais Pasteurs d'âmes, ils ont, comme tels, des inférieurs dont ils peuvent restreindre la liberté par des préceptes et des prohibitions; comme tels, ils enseignent et déclarent les devoirs religieux et moraux de leurs inférieurs. Les directions qu'ils donnent doivent être suivies; leurs commandements, obéis; leurs déclarations, reçues avec déférence et esprit de soumission. Sans doute, certaines causes, dites majeures, sont réservées au Saint-Siège: telles les canonisations; et le recours à l'autorité suprême n'est fermé à personne.

Objectera-t-on que les évêques ne peuvent trancher d'autorité les controverses doctrinales? Cela est exact, lorsqu'il s'agit d'opinions qui, librement débattues dans l'Église, y ont reçu droit de cité. La tolérance du Siège apostolique dicte en ce cas leur conduite aux Prélats qui lui sont subordonnés. Mais dans les conflits nouveaux qui postulent des solutions urgentes, il faudrait nier la mission pastorale elle-même pour contester aux évêques le droi

de condamner telle ou telle conduite au nom des principes catholiques et de prescrire telle ou telle attitude à leurs fidèles et à leur clergé.

A plus forte raison, peuvent-ils par leurs décrets rappeler les fidèles à l'observance des points certains de la morale chrétienne.

Il importe, à ce propos, de signaler la différence radicale entre les fonctions paroissiales et les fonctions épiscopales. « De même, dit Benoît XV, que le Pape est préposé à l'Église universelle, l'évêque est préposé à son diocèse ». On ne pourrait pas continuer, et ajouter: de même que l'évêque est préposé à l'église particulière de son diocèse, de même le curé est préposé à sa paroisse. La comparaison serait fautive, parce que le Christ n'a pas institué d'autres Pasteurs que son Vicaire et les évêques; et parce que l'Église n'a pas donné aux curés un pouvoir ordinaire de juridiction au for extérieur. Les curés et les prêtres engagés dans le ministère sont des coadjuteurs, des auxiliaires de l'évêque, et ne sont pas, à proprement parler, de nouveaux pasteurs locaux subordonnés au pasteur diocésain, comme celui-ci l'est au Pasteur suprême. La hiérarchie de juridiction ordinaire, possédée en nom propre, s'arrête aux évêques. La mission si estimable échue au chef de la paroisse concerne la direction spirituelle à donner selon les enseignements de l'Église et les indications épiscopales. Il n'a pas autorité pour donner des instructions nouvelles ni trancher d'autorité les cas douteux: à cet effet il doit s'adresser au Pasteur immédiat de ses ouailles: le Pape ou l'évêque.

Résumé et Conclusion.

La politique, sans se confondre avec la morale, doit satisfaire aux exigences des lois imprescriptibles de nos actes libres. Ces lois ne dispensent, pour aucun idéal politique, des devoirs de justice, de prudence, de patience; et elles commandent de reconnaître la hierarchie des intérêts.

La loi évangélique nous impose non seulement le respect de l'honnêteté, mais encore la fidélité à l'esprit du Christ, l'esprit de

charité. Préposée aux mœurs comme à la Foi chrétienne, l'Église a mission pour sauvegarder la loi morale et l'esprit évangélique; pour les sauvegarder par des sanctions, par des préceptes, par des prohibitions, comme par la voie plus suave de l'encouragement et du conseil.

Les organes de l'Église pour l'accomplissement de cette mission se trouvent dans le Saint-Siège et dans l'épiscopat. Aux prêtres de seconder leurs Supérieurs par l'exemple de leur obéissance et par leur docilité à suivre dans leur activité ministérielle, les directions des Pasteurs.

En résumé, voilà les principales vérités que nous avons rappelées. Vérités élémentaires, peut-on dire! Telle est cependant l'invasion du relativisme et de l'orgueil contemporain, que nous ne serions pas étonné, si notre exposé provoquait quelque étonnement et suscitait quelque contradiction. Le saint Pape Pie X ne nous disait-il pas en 1906: « De nos jours, on ne sait plus obéir »?

Cependant nous croyons que, moyennant un peu de réflexion personnelle, les catholiques se rallieront sans peine à des thèses dont la vérité est si manifeste et si communément reçue dans l'Église.

Mais là n'est pas le principal. Que vaut une adhésion spéculative, sans ses corollaires pratiques? Or, nos affections aveuglent notre esprit, et notre esprit a des ressources de subtilité pour se dérober devant l'application des principes qu'il a reconnus et professés.

Le retour si souhaitable à la charité et à la concorde chrétienne dans le monde et avant tout parmi les fidèles, demande une réelle bonne volonté, capable d'humilité et de générosité même héroïques. Car il s'agit, sinon d'abdiquer un idéal longtemps caressé, du moins de refréner des ardeurs qui peuvent paraître indispensables à cet idéal.

Ces renoncements sont pourtant facilités aux catholiques par l'intérêt suprême qu'ils portent à la religion et par leur confiance dans la Providence paternelle de leur Seigneur et Dieu.

En effet, leurs divisions trop acharnées font grand tort à la religion parce qu'elles les affaiblissent, parce qu'elles scandalisent, parce qu'elles absorbent en pure perte une partie de leur acti-

vité; quelquefois même, parce qu'elles compromettent l'honneur de leur Foi.

Puis, lorsqu'ils se tournent vers Dieu, leur Père, ne sont-ils pas convaincus que la Sagesse divine s'entend à concilier finalement les plus chers intérêts et les devoirs les plus pénibles? La main de la Providence, ont dit fort bien les évêques d'Irlande, ne peut être forcée; et les efforts humains sont stériles, si Dieu ne les bénit. La politique la plus habile pour un peuple est une politique constamment chrétienne, fondée sur cette justice dont la Sainte Écriture a dit: « Iustitia elevat gentes; miseros autem facit populos peccatum » [1]. La justice fait la prospérité des nations; le péché les plonge dans la misère.

A. Vermeersch, S. I.

[1] *Prov.*, 14, 34.

De Conceptione Christi Domini
inquisitio physiologico-theologica

« Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris! » Saluberrimum hoc laetissimumque cantici Isaiae (12, 3) monitum cum Doctores veteres plurimis de Incarnatione inquisitionibus diligentissime secuti sint, mirari non possumus, praecipue eos studio circa sanctissimam Salvatoris Conceptionem versatos et hoc mysterium, unde primum fontes illi caelestes scaturire coeperunt, tum ex revelatione divina, tum ex naturalibus scientiis conatos esse illustrare. Sed non minori studio recentis quoque temporis auctores eandem Domini Conceptionem indagandam suscipere videmus idque eo diligentius, quod optimo iure sperant non solum ex praeteritorum temporum doctrina dogmatica, sed etiam ex recentibus scientiae naturalis incrementis aliquid luminis gratissimo huic scientifici laboris obiecto affundi posse. Tantopere enim nostro tempore physiologicas de generatione humana notiones perfectas esse novimus, ut reapse pleniorem et accuratiorem quarundam partium dogmatis nostri intelligentiam inde petendam esse cum egregii nominis Doctoribus affirmare non dubitemus.

Quid quod ipsi Doctores veteres, quorum placita utique in quibusdam conclusionibus deserere cogimur, suis ipsorum principiis, clarissimis aeque ac maxime scientificis, ita nos agere iubent. Nam quod dubia multa et incredibilia de rebus naturalibus affirmarunt, temporis erat infortunium veterisque physiologiae vitium; sed quod nihilominus tanta claritate et certitudine ea principia statuerunt, quibus posteriorum temporum progressus quodammodo anticiparunt, haec scientificae eorum indolis atque ingenii laus erit perpetua.

Quae omnia brevi indagatione historica clare apparere posse speramus. Quare dissertatione in tres partes divisa,

I^a^ parte proponemus, quid veteres de conceptione et evolutione uterina hominis senserint, et quid physiologi recentiores de eadem re doceant.

II^a parte ostendemus, ad quas conclusiones theologicas de Conceptione Christi Domini Doctores veteres, physiologiae sui temporis innixi, necessario devenerint, et quas conclusiones nos, egregia Scholasticorum monita ac principia secuti, iam ope physiologiae melioris de eodem dogmate statuere debeamus.

III^a parte breviter indicabuntur progressus dogmatici, ad quos doctores recentiores ex coniunctione scientiae theologicae cum meliore scientia naturali pervenerunt.

PARS PRIMA.

De conceptione et evolutione uterina hominis in communi quid veteres, quid recentes doceant.

Ad statum quaestionis iuvat praemittere, quidnam in hac nostra dissertatione inquiratur, et quid ab ea excludatur.

Cum multiplex apud Doctores distinguatur conceptio, sc. « conceptio seminis », « conceptio carnis », « conceptio hominis », et unaquaeque ex his in activam et passivam discerni possit: imprimis *a nostra disputatione excluditur prima ex tribus illis conceptionibus;* quae cum *seminis tantum in actu maritali infusio atque receptio* sit, ipsius conceptionis humanae non est nisi praevia condicio, a Christi vero Conceptione mirabili omnino abfuit.

Agemus igitur de conceptione altero illo et tertio sensu accepta; quae res nisi clare in generatione humana dignoscatur, valor quaestionum quarundam scholasticarum de « Conceptione Christi instantanea » rebusque similibus vix recte diiudicabitur. Itaque altera illa et tertia conceptio, sc. « conceptio carnis » et « conceptio hominis », hoc commune habent, quod neutra est conceptionis humanae condicio tantum remota, sed utraque aliquo saltem modo est humana conceptio, i. e. actio illa vel eventus naturalis, quo secundum naturae cursum homo a parentibus oriendo exsistere incipit, seu *quo nova substantia humana a parentibus esse suum derivat.* Substantia enim humana cum corpore et anima constet, illo eventu naturali, quo corpus fetale inchoatur atque effingitur, et ipsa utique, saltem secundum quid, exsistere incipit, etsi imperfecte, quia solum

ex parte, imo et improprie, quia pars illa, nisi anima rationali informetur, nondum est substantia specifice humana. Eventus autem ille apud Scholasticos vocatur « *conceptio carnis* » (vel « *corporis* » vel etiam « *conceptio fetus* ») et *dicitur complecti omnes eos eventus naturales, quibus materia corporis futuri comparetur et primitus organizetur.* Ergo haec « conceptio carnis », si sic solum consideratur ut praeparatio materiae nondum specifice humanae, non est nisi improprie conceptio humana.

Tertia denique conceptio, seu « *conceptio hominis* » *simpliciter dicta, illis eventibus fit, quibus novum esse humanum actu constituitur;* quod cum corpore specifice organizato, ut materia, et anima rationali, ut forma, componatur, vera haec et proprie dicta hominis conceptio *in eo demum consistit, ut organismus fetalis, anima rationali a Creatore infusa, incipiat vita specifice humana vivere.* Vocatur quoque haec conceptio « generatio substantialis » vel etiam « nativitas in utero », quibus nominibus tum « conceptioni carnis » tum nativitati simpliciter (« nativitati extra uterum ») opponitur [1].

Quamvis autem ita notiones conceptionis omnino diversas distinxerimus, quae apud auctores occurrunt, tamen num reapse sit conceptio carnis, quin simul sit conceptio hominis, id nequaquam hoc loco definimus. Utrum enim et quantum in rerum natura conceptio utraque vel distet inter se, vel coincidat, mox doctores tum veteres tum recentes disputantes audiemus.

SECTIO I.

De conceptione et evolutione uterina hominis quid veteres senserint.

Praenotanda. — Cum apud Doctores Scholasticos, quos iam consulturi sumus, ubique nobis inquisitiones occurrant de *materia conceptionis*, de *principiis conceptionem efficientibus* deque *exsecutione eiusdem*, iuvat hic ex doctrina **Aristotelis**, qui physiologiae ve-

[1] Cf. SUAREZII *opera*, ed. Berton, Parisiis 1860, tom. XIX, pag. 192 et 200 (disp. XII ad S. Thom. summ. theol. III, q. 35), tom. XVII, pag. 550 (disp. XVI, sect. III, n. 3 ad S. Thom. III. q. 6. a. 4).

Card. DE LUGO, *de Incarnatione*, disp. XI, sect. 2, n. 22 (ed. Lugdun. 1653).

teris auctor primarius habetur, eos locos efferre, unde quaestiones illae praecipue ortae sunt. Qui imprimis inveniuntur in quinque eius *de animalium generatione* (περὶ ζώων γενέσεως) *libris*, quos allegamus secundum editionem Academiae Regiae Borussicae: « *Aristoteles Graece* ex recensione Immanuelis Bekkeri » et « *Aristoteles Latine* interpretibus variis ». Berolini ap. Georg. Reimerum, 1831. (Quinque libri περὶ ζώων γενέσεως habentur graece in vol. I, pag. 715-789, latine in vol. latino, pag. 350 sqq.).

Et *materiam quidem conceptionis* « Philosophus » docet esse sanguinem in uterum collectum; feminam enim cum sit naturae deterioris (« mas laesus », « mas inseminis ») nihil praebere nisi materiam (menstrua, καταμήνια). Marem autem, natura meliorem et fortiorem, praebere semen suum, et id quidem unice ut instrumentum, quo vim creandi et formandi exserat, minime autem ut materiam vel partem corporis fetalis constituendi. Cf. lib. I, c. 19-22; lib. II, c. 1-4. Ubi etiam usitatae illae comparationes ad seminis efficaciam explicandam habentur [comparatio cum instrumento artis fabrilis (lib. I, 21 et 22), comparatio cum coagulo lactis (πυετία) (lib. II, c. 4 circa medium)]. Etiam mirabilis ille « spiritus » (πνεῦμα), quo vir in formando fetu summam activitatem exercet, quid sit (sc. aer calidus semine contentus) explicatur lib. II, c. 2. Itaque *principium efficiens conceptionem* solus est vir.

Ad haec, quae de materia et principio efficiente conceptionis dicta sunt, accedunt in lib. II, c. 3-6 ea, *quae ad exsecutionem conceptionis pertinent*, sc. de velamentis fetum tutantibus, de formatione organorum principalium et venarum, de materia carnium et ossium. De vita denique fetus prius vegetali, dein sensitiva et de eductione animae vegetativae et sensitivae, de anima demum rationali, quae unice sit originis divinae (θεῖον μόνον) cf. lib. II, c. 3. — Addantur denique ea, quae libro VII *historiarum animalium*, imprimis c. 3 de tempore diverso dicuntur, quo fetus masculus et femineus distincta corporis membra ostendant motusque spontaneos edant; et fere omnia, quae iam apud Scholasticos saltem peripateticos de conceptione humana inveniemus, non documenta solum, sed comparationes quoque et exempla, a « Philosopho » tradita esse cognoscemus.

Ordinem iam historicum sequendo adeamus statim ipsos principes Scholae medii aevi, Albertum Magnum et Doctorem Angelicum.

Et Beatus quidem **Albertus** primum *de materia conceptionis et de principiis efficientibus* multa tradit in *libris XXVI de animalibus,* imprimis in libro V *de generatione animalium in communi* et in libro IX *de principiis et origine generationis humanae*, ubi etiam contrariam Galeni sententiam late exponit et refutat. Contra quam ipse: « Nihil », inquit, « in hac re probabilius dicitur, quam quod virtus formativa tota sit in spermate virili, et ideo vero nomine sperma vocetur. Materia autem convenientior sit id, quod in coitu emittit mulier; et ideo non vero nomine sperma, sed sanguis menstruus vocetur; quoniam sanguis vocatur humor mulieris corpus nutriens, sive sit rubeus, sive etiam ultima digestione in membris hominis sit dealbatus ». Denique sanguinem menstruum nondum dealbatum materiam minus convenientem esse, ideoque primum a spermate attrahi et assimilari.

Haec pauca de conceptionis materia et viribus efficientibus ex B. Alberto praemittenda erant ad controversias quasdam scholasticorum intelligendas. Sed iam *totam embryi*[1] *conformationem* a B. Doctore percipiamus, qui in operis supra laudati libro 9 *de generatione hominis,* integro tractatu secundo in rationes adversariorum inquirens, cap. 4 et 5 accuratissime docet « modum et ordinem formationis membrorum embryonis secundum sapientiam Peripateticorum, quae contraria est dictis medicorum ». « Secundum hunc igitur modum procedentes dicimus, quod quando in coitu concurrunt duo humores viri et mulieris in matricem, clauditur matrix concipiens eos, et tunc sperma viri attrahit sibi humorem

[1] Liceat nobis hac forma uti, etsi plerique scribunt *embryonis,* quasi nomen esset *embryo* (generis masculini) vel graece ὁ ἐμβρύων, cum reapse graece sit τὸ ἔμβρυον, neque apud Aristotelem neque communiter in lexicis graecis forma ὁ ἐμβρύων occurrere videatur. A qua forma falso supposita derivatam et etiam communi usu receptam habemus vocem *embryonalis*, cum in *embryologia* forma recta adhibita sit. Aristoteles saepissime utitur verbo: τὸ ἔμβρυον vel τὸ κύημα, quod interpretes meliores vertunt: *fetus* (κύημα etiam *conceptus*).

mulieris et rotundabitur super ipsum, sicut rotundatur sperma galli in albumen ovi: et tunc movetur ad cooperiendum duos humores illos... et tunc ex calore spermatis pellis generatur circa duos humores... Primum ergo, quod distinctum ante omnia generatur a spermate, est pellis circumdans et custodiens sperma, ne diffluat, et custodiens spiritum et calorem, ne evaporet primum. Post hoc necesse est generari illud, quod et levius ex humore spermatis generatur et cuius necessitas est ad totum conceptum formandum; hoc autem est spiritus [1]... Oportet igitur in substantia totius humoris esse determinatum locum, in quo generetur spiritus et a quo accipiat incrementum... Locus autem iste est locus cordis; et ideo, quod primum distinguitur, est cordis locus et substantia; et in ipso primo pulsat spiritus et ex ipso accipit incrementum. Spiritus autem ille de se, hoc est, sui natura duo facit. Unum quidem est materiae distensio, ut sit apta ad lineamenta membrorum recipienda. Alterum autem est perforatio eius, quod est coram se. Et quia maior motus est spiritus ad superius, ideo perforationem maiorem facit versus superiora, in quibus caput et cetera superiora formanda sunt. Cetera autem perforat penetrando omnia, quae sunt coram se, et in ipsis perforationibus format loca formarum quietarum et pulsatilium... Locus ergo spiritus cum completus fuerit cor, et viae eius erunt venae et per ipsas primo inducit nutrimentum... Cum autem, sicut diximus, inducit sanguinem, est in sanguine inducto quasi pars triplex: quarum una est subtilis valde et spiritualis, et de ipsa sumitur materia carnis cordis. Secunda autem est subtilis nimis et calida, quasi sit incensa, et ipsa derivatur in materiam hepatis. Tertia autem est grossa, frigida, naturam habens phlegmatis: et quia spiritus fortiter fertur sursum, ipsam secum trahit in materiam cerebri et medullae capitis... Sic igitur satis convenienter dicitur, quod omnia membra fiunt a corde per virtutem formantem et spiritum... a loco enim cordis primo perforando pertingit spiritus ad locum hepatis et cerebri; et prima sua sufflatione facit ibi vesicas quasdam, ut in illo loco formetur membrum, quo facto in loco conducit materiam et format membra: et cum congregatur in membro

[1] Quid istud sit, quod hoc loco et seqq. *spiritus* vocatur, vidimus supra ex Aristotelis doctrina, pag. 394, ubi clare apparet, nihil aliud esse, nisi aërem calidum.

illo nobili, sufflat iterum ex ipso, et facit ex cerebro vias nervorum motivorum et sensibilium: ante hepar autem facit vias venarum. Ita ergo omnium istorum origo est a corde: sed manifestatio est venarum ab hepate et nervorum ab cerebro ».

Deinde cap. V. inter alia de embryo humano masculino haec determinat: sex diebus post conceptionem sperma quasi lac spumosum apparere habens tres ampullas magnas ad locum cordis et hepatis et cerebri faciendum, post diem 9. apparere guttas rubeas et fila rubea; die 15. apparere totum quasi sanguinem coagulatum; die 27. quasi carnem, et cognosci in ea tria illa membra principalia, cor, hepar, cerebrum; die 36... dividi caput a spatulis, etc. Si iam circa diem 40. abortus (« aborsus ») sequatur, et embryon in aqua coletur, inveniri membra iam formata, quamquam non habeat quantitatem maiorem, quam magnae formicae! — Quibus alibi (libro 9. *de animalibus*, tract. I, c. 3) addit, embryon inveniri in tela involutum et aliquando in eo observari motum dilatationis et constrictionis, quando acu pungatur; esse ergo animatum [1] sin vero embryon sit sexus feminini non esse formatum ante diem 90.

Haec B. Albertus de fetus conceptione et incremento. Conferantur cum hisce ea, quae **S. Thomas** (*in 3 libr. Sent.*, dist. 3, q. 5. a. 2) ex Aristotelis l. IX *de animalibus* [2] tradit, quibus subiungit, sec. S. Augustinum (*libr. 83 quaestionum*, q. 56) pueruli corpus non 40 sed 46 diebus conformari videri; sic enim S. Augustinum docere: « Semen primis 6 diebus quasi lactis habet similitudinem, 9 diebus vertitur in sanguinem; deinde 12 diebus solidatur; 18 diebus formatur usque ad perfecta membrorum lineamenta; et hinc iam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augetur » unde versus:

> Sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni,
> Bis seni carnem, ter seni membra figurant [3].

[1] Cf. B. Alberti doctrinam de animatione fetus, infra in sectione 2ª pag. 407 n. 1.

[2] In l. VII potius *historiar. animalium*, c. 3.

[3] Cf. etiam quae de vi seminis docentur in *Summa c. Gentil.*, l. II c. 86, n. 4 et c. 89 toto, quo simul de diversis animationibus et de corporea conformatione fetus sermo est.

Verum praestat iam a Doctore Angelico audire, quali anima vivat embryon, cuius primitivam conformationem ex doctrina Aristotelica B. Albertus nobis modo descripsit. S. Thomas cum alibi, tum inter « *Quaestiones disputatas* », *in quaestione de anima*, a. 9 ad 1um haec *de animatione fetus* docet: « Generatio animalis non est tantum una generatio simplex, sed succedunt sibi invicem multae generationes et corruptiones; sicut dicitur, quod primo habet formam seminis et secundo formam sanguinis et sic deinceps, quousque perficiatur generatio; et ideo, cum corruptio et generatio non sint sine abiectione et additione formae, oportet, quod forma imperfecta, quae prius inerat, abiciatur, et perfectior inducatur; et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicitur, quod anima vegetabilis prius est in semine; sed illa abicitur in processu generationis; et succedit alia, quae non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad istam iterum additur alia, quae simul est vegetabilis, sensibilis et rationalis ». Ex compluribus autem locis, quibus S. Doctor in *Summa theol.*, p. I eandem doctrinam tradit, eum solum allegemus, ad quem ipse in p. I q. 76, a. 2 ad 3 lectorem mittit, quaest. scilicet 118, a. 2 ad 2: « Cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet, quidquid habebat prima et adhuc amplius; et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praecedentibus ».

Sicut autem medii aevi saeculo 12° et 13°, ita etiam posteriori tempore ad saeculum usque 16um et 17um Aristotelis doctrinam in scientia late regnasse, theologus Hispanus, qui circa medium saeculi 16^{i} florebat, testis egregius prodeat, sc. **Michael de Palacio**, Granatensis, antea doctor Salmanticensis (*Disputationes theologicae in tertium libr. Sent.* Salmanticae, 1577) ad 3 libri Sent.

dist. 4 disputatione 2: « An Maria sit appellanda Mater Dei »: « Disputatio haec », inquit, « ut suis numeris absolvatur, ad aliam quaestionem disputandam in primis nos vocat, nempe ad hanc: An mater habeat efficientiam supra suam prolem, an solum sit receptaculum prolis causaque passiva dumtaxat. Quae quaestio grandis est et eximios habet litigatores; siquidem illam controvertunt Aristoteles et Galenus horumque sectatores. Aristoteles enim 2. *de generatione animalium*, c. 2 et sqq. marem credit proli generandae praestare formam, feminam vero materiam. Putat enim maris semen esse tanquam coagulum, quod coagulando lacti immittitur; menstruum vero femineum esse tanquam lac. Et rursum sperma virile existimat esse tanquam artificem, menstruum vero tanquam materiam artificis. Et huius dogmatis probabilitas ex multis argumentis ostendi poterit »....

« Ex quibus tu collige, apud Aristotelem masculinum semen convertere et digerere aut rectius concoquere substantiam menstrui. Separatque ex eo pura ab impuris. Et rursum concoctum menstruum format et organizat. Et praeter hoc habet vim animandi menstrua, etiamsi non ex anima intellectiva, quam solus Deus creat. At femina formam a mare inditam fetui consolidat et fovet. Namque embryonem conceptum femina nutrit. Huius placiti fuit Albertus M. in hoc *3. Sent.* dist. 3. a. 27. et uberius rem prosequitur lib. *de histor. et gener. animalium.* Hoc itidem sapit Thomas [1] in III parte q. 32. a. 4. et Peripatetici alii nobiles in eandem conveniunt sententiam ».

Dein auctor late disputat de contrario dogmate Galeni, cui subscribant Scotus et Scotistae; secundum hos non duo solum, sed tria ad formationem fetus necessaria esse, sc. menstruum et sperma femineum, quod tamen frigidius et deterius sit, et sperma masculinum, quod sit calidius et excellentius. — Quae melius ab ipso Scoto disces (*in 3. libr. Sent.* dist. 2. q. 3. et dist. 4. q. un.) et a discipulis eius, v. g. a Cardinali Brancato *Commentaria in 3. libr. Sent....* disp. 5. a. 2, 3, 4, ubi etiam medicorum ipsiusque Galeni et Hippocratis documenta allegantur, accuratissime autem ex Galeno ipso, v. g. in libro 2. « *De semine,* ad-

[1] Attamen S. Thomas non ex menstruo sanguine, sed ex sanguine puro, a venis recenti, fetum fieri tenet.

versus Herophilum, Aristotelem et Athenaeum, quod feminae semen emittant, et quod usum id habeat ad fetus generationem ». Galeni opera, 7. Iuntarum edit. Venetiis, 1597.

Quantopere autem « Philosophi » auctoritas hac nostra in re in omnem posterorum scientiam dominata sit, quanta etiam certitudine nonnulla veteris physiologiae documenta a quibusdam sint venditata, id ultimo exemplo non parum iucundo videre est apud **Thomam Campanellam** (Th. Campanellae O. P. *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*. Parisiis, Houssaye, 1637; tom. II Physiologicorum c. 10, a. 6; cap. 16, a. 1; c. 17, a. 1), scriptorem Galileo coaevum. Qui cum ceteroquin Aristoteli et peripateticis etiam in ipsa hac de conceptione doctrina multum contradicat, eo magis mirandum est, quantopere et ipse passim sensus optime Aristotelicos profiteatur. Unde facile intelligitur id, quod mox in sequenti parte videbimus, quomodo ipsi peripatetici plerumque tam philosophicis quam theologicis doctrinis Aristotelicam physiologiam indubitanter substruere potuerint [1].

Etiam multos alios Doctores, eosque tam egregios ut **S. Bonaventuram** cum **Scoto** et schola eius, quamvis in influxu matris statuendo

[1] Iniuste tamen egerit, qui Scholasticis potissimum id vitio vertere voluerit, quod « in verba magistri iurare » plus aequo consueverint. Neque enim Scholasticorum solum id proprium est, sed eodem modo inter ipsos naturae exploratores vitium sat commune fuisse videtur, quod saepe auctoritatibus decidere maluerint, quales res naturales esse deberent, quam observatione accurata, quid ipsa rerum natura et veritas haberet, inspicere atque scientifice observare. Qua in re memorabile est, quod Prof. Hyrtl, anatomus ipse celeberrimus, de anatomis et medicis illorum temporum aperte profiteri non dubitat. Loquens enim de Galeni apud veteres auctoritate ait: « Es hat vieler Kämpfe bedurft, um am Beginne der zweiten Periode unserer Geschichte sein (des Galenus) Ansehen fallen zu machen. Nie hat der Name und das Ansehen eines Mannes so lange, so unumschränkt und so unbestritten in einer Wissenschaft geherrscht, wie Galen in der Medicin. Nur in der Naturgeschichte und Philosophie behauptete Aristoteles einen gleichen Rang. Man ging in der blinden Verehrung dieses Mannes (Galen's) selbst so weit, dass, als der grosse Reformator der Anatomie Vesalius durch seine Zergliederungen die Irrtümer Galens aufdeckte, man geneigter schien, eine im Laufe der Zeit stattgefundene Aenderung in Baue des Menschen anzunehmen, wie es Iacobus Sylvius tat, als den grossen Altmeister eines Fehlers zu zeihen ». Hyrtl, *Lehrbuch der Anatomie des Menschen*, 18. Aufl. Wien, 1885, § 14. *Erste Periode der Geschichte der Anatomie*).

non Aristotelem, sed Galenum sequerentur, communem tamen doctrinam de « conceptione carnis » et « conceptione hominis » tenuisse, hic satis sit innuere, cum infra in altera parte ipsi theologicis suis conclusionibus id apertissime ostensuri sint.

Iam ut singulorum veterum documenta sub communi hac conceptionis divisione ordinata (cf. supra pag. 392) complectamur, initio quidem « *conceptionis carnis* » sanguis in utero colligitur ut materia a matre ad conceptionem collata. Cui materiae immiscetur semen virile — secundum Galenicos etiam debile semen femineum. Tum tota sanguinis seminisque massa obducitur membrana, quae calorem contineat. Et iam in liquore incluso virtus formativa « spiritus » materiam disponere incipit, locum primum cordis, tum hepatis et cerebri excavando et inde venas et nervos explicando. Prima autem materiae dispositione facta, educitur ut forma principium vegetale, quo embryon vitam plantae vivit. Postea, organizatione procedente, subsequitur principium sensitivum, quo embryon vitam animalem agit. Progressa demum organizatione adeo, ut iam cor et hepar et cerebrum formata sint, « conceptione carnis » iam absoluta, ipsa demum « *hominis conceptio* » sequitur, cum anima rationalis creatione inducitur. Terminus autem, ad quem « conceptio carnis » protenditur, et a quo incipit simul et absolvitur « conceptio hominis » seu generatio substantialis humana, est dies circiter 40us (vel 46us) in foetu masculino, sed in feminino dies circiter 60us vel 80us (vel 90us).

Attamen in tractando dogmate de Dei Incarnatione ab Ecclesia omni praecisione proposito, Doctores Scholastici, qua erant perspicacia scientifica, statim advertebant, Conceptioni Christi Domini veterem suam physiologiam non posse applicari, nisi multis maximisque exceptionibus adhibitis; adeoque, ut infra videbimus, totam suam doctrinam de « conceptione carnis » necessario hic excludebant propriamque de *Conceptione Christi instantanea* sententiam statuebant.

Videamus igitur, num physiologia hodierna melius quidpiam et verius de evolutione fetali invenerit, quod fortasse optime cum dogmate de Deo Incarnato componi possit.

SECTIO II.

De eadem fetus humani conceptione et evolutione quid physiologi recentiores doceant.

Praenotanda. — Huius loci esse non potest integram evolutionis fetalis doctrinam investigare, sed, scopi nostri theologici ratione habita, solummodo eadem illa tria, de quibus modo veterum documenta percepimus, secundum physiologorum recentiorum sententias breviter collecta proponemus. Quae tamen ob maximas utriusque physiologiae differentias eodem quidem ordine, sed non iisdem numeris inter se disponenda esse videntur.

I. De conceptionis materia et principiis efficientibus et exsecutione.

Itaque, quod *materiam* conceptionis et *principia efficientia* attinet — quas duas res hic per modum unius comprehendere iuvat — quod ex parte maris ad generationem confertur, « *semen* » utique est, sed alius prorsus naturae ac veteres statuerunt; a femina autem quod contribuitur, constat esse omnino diversum ab inorganizata illa materia, quam veteres ex menstruis vel alio sanguine repetebant [1].

Semen igitur, quod veteres materiam viscosam, « spiritus » i. e. aëris calidi plenam, esse voluerunt, apparet sane pituitosus esse

[1] Quae hoc loco collegimus, deprompta sunt ex auctorum notissimorum operibus, imprimis ex: O. Schultze (sec. Koelliker), *Grundriss der Entwicklungsgeschichte des Menschen und der Säugetiere.* Leipzig, 1897.

Osc. Hertwig, *Lehrbuch der Entwicklungsgeschichte des Menschen und der Wirbeltiere,* 9. Aufl. Jena, 1910.

F. Tourneux, *Précis d'Embryologie humaine,* 2. edit. Paris, 1909. (Cf. Hermann, *Handbuch der Physiologie*, 6. Bd., 2. Teil : *Physiologie der Zeugung,* von Hensen. Leipzig, 1881. Item *Medicina pastoralis* Dr. Capellmann et Dr. Stoehr.

Ex antiquioribus, si placet, conferantur: Pauli Zacchiae *Quaestiones medico-legales.* Francofurti, 1688. Cangiamila, *Sacra embryologia.* Monachii et Ingolstadii, 1764).

liquor; at non ipsa pituita, sed quae in ea natantia conspiciuntur spermatozoa, vim fecundandi continent; spermatozois excolatis sperma sterile est. Haec autem spermatozoa seu zoospermia sunt organismi minimi, miscroscopio tantum visibiles, figura quidem in aliarum specierum semine alia instructi, eo tamen inter se convenientes, quod constant cellula, vel ut alii volunt, nucleo cellulari, cui aliquod protoplasma et plerumque cauda protoplasmatica filiformis adhaeret; qua cauda motu flagellatorio vel undulatorio circumacta zoospermium in liquore moveri potest. Iam vero, cum membranae internae organi materni, « vaginae » sc. et « uteri », sint humidae, ubi primum sperma virile intra « os vaginae » iniectum eas membranas attigit, zoospermia introrsus natare valent et iter suum prosecuta in uterum intrant, imo etiam per uterum in « oviductus » maternos « tubas » usque ad « ovaria » ascendere possunt [1]. Haec interim de materia conceptionis ex parte maris collata sufficiant.

2. Quaenam autem est materia, quam femina ad conceptionem subministrat? *Non sanguis*, ut veteres putabant, sive « menstruus », sive « ex venis recens et purus », sed « *ovulum* », quod et ipsum est organismus minimus, attamen oculo nudo visibilis; et humanum quidem ovulum diametrum habet fere decimam partem lineae (1/10‴ sec. Hyrtl) vel millimetri duas decimas (0,2^{mm} sec. Kölliker), *longum* adeoque ut punctum crassum apparet. Tantum autem abest, ut haec materia conceptionis sit inorganizata, ut et omnino organice ex vivis ovarii materni cellulis evolvatur et in se etiam ante fecundationem exhibeat satis implicitam organizationem, imo et functiones organicas. In ovariis enim « cellulae », quae vocantur « sexuales », quarum primordia iam in corpusculo fetali videre est, simul cum cellulis « epithelialibus » magno numero congregatae, rotunda quaedam corpora componunt (« folliculos »), quae ad superficiem ovarii tamquam gibbera exstant, in se autem cavum

[1] Spermatozoa, jam anno 1677 ab Hamm et a Leeuwenhoeck Batavis microscopio adhibito inventa, perdiu a multis comites tantum vel hospites seminis habita sunt; et ultimo demum saeculo ea essentialem et ad fecunditatem necessariam seminis partem esse et ex « testiculorum « cellulis formari scientifice probatum est.

continent [1]. In tali autem folliculo una cellula prae ceteris augetur et multum accrescit et tandem folliculo dehiscente egreditur ut « *ovulum* » [2]. Describi autem potest ovulum ut perfecta cellula, intra cuius cuticulam pellucidam (« zonam pellucidam ») massa protoplasmatica (« vitellus, Dotter ») apparet, quae introrsus fila emittens parvum nucleum cellularem (vel « vesiculam germinativam, Keimbläschen ») complectitur, qui et ipse ulteriorem organizationem exhibet. Sed neque functiones organicae huic ovulo deesse apparent. Nam partim ante, partim inter fecundationem iam protoplasma nucleum cellularem ad superficiem suam elevare ibique, nucleo aperto, his pars substantiae eius expelli, pars retineri conspicitur; et tunc quidem ovulum omnino ad unionem cum fecundante zoospermio paratum esse videtur (« ovulum maturum »).

Quae pauca de utraque conceptionis materia, in diversis animantium speciebus utique specifice diversa, hoc loco dixisse sufficiat.

Iam vero qua ratione *fecundatio seu conceptio ipsa* fiat, videamus.

Si tale « ovulum maturum » sive iam per oviductum ope « ciliorum fluctuantium » in uterum devolutum, sive ut plerumque adhuc in oviductu positum zoospermia attingunt, per ovuli cuticulam [vel in certis speciebus per parvulum eiusdem foramen (« micropylen »)] penetrare incipiunt. Et hic quoque natura organica et zoospermii et ovuli se prodit. Nam quaedam zoospermia observata sunt, quae

[1] Folliculi illi vocantur « folliculi Graafii », quia a Graafio, medico Batavo, primo accuratius descripti sunt et investigati; attamen inventi sunt non a Graafio, sed a Stenone (Niels Stensen) Dano, anatomo illo celeberrimo, postea catholico et episcopo, qui anno 1664 eos iam novit, quamquam putasse videtur, ova ipsa esse; qui etiam ideo organis, in quibus formantur, nomen dedit « ovarii », cum antea secundum Galenum « testes muliebres » vocata essent. Sic igitur brevi post editam Campanellae physiologiam, prima physiologiae modernae initia et adumbrationes facta sunt. Cf. supra, pag. 400.

[2] Etiam ipsa ovula e folliculis iam egressa de Graaf invenit: sed ultimo demum saeculo (a. 1827) Carolus Ernestus von Baer in ipso folliculo ovulum invenit et scientifica certitudine demonstravit. Sicut autem veteres Aristotelici et Hippocratico-Galenici per duo fere millia annorum de theoriis suis vehementissime inter se concertabant, ita recentiores quoque per duo saltem saecula hypotheses de « aura seminali » et similibus sat phantasticis non minori vehementia controvertebant.

dum in ovulum intrant, processum protoplasmaticum versus vitellum ovuli protendunt, dum simul ovuli protoplasma zoospermium versus elevatum conspicitur. Imo in plerisque ovulis, postquam zoospermium in protoplasmate ovulari receptum est, duo nuclei (vel quo nomine abhinc vocantur « pronuclei »), sc. pronucleus ovularis (« nucleus ovuli, Eikern ») et pronucleus zoospermialis (« nucleus spermaticus, Samenkern »), uterque stipatus protoplasmate, radiorum instar circa « corpuscula polaria » (« Polkörperchen, Centrosomata ») collecto, conspiciuntur inter se magis magisque appropinquare et in unum denique nucleum confluere. Qui nucleus paullo post mirando prorsus ordine modoque saepe maxime concinno protoplasma ad « fusum divisionis » (« Teilungsspindel ») conformans et « chromosomata » sua tum masculinae tum femininae originis accuratissime distribuens in duas demum cellulas dispescitur; hae duae, eadem divisione ordinatissime repetita, fiunt quatuor, dein octo et ita porro secundum progressionem geometricam (2 : 4 : 8 : 16 etc.). Magno denique numero cellularum facto iisque paulatim inter se iuxtapositis, intra cuticulam ovuli primitivam formatur nova cuticula cellularis, « blastoderma », « Keimhaut » appellata; in huius autem parte quadam crassiore, pluribus cellularum stratis composita (« disco proligero », « Keimhügel », « Embryonalfleck ») continua evolutione embryon formatur. *Illud proinde certum est, inter zoospermii ingressum in ovulum et initium illius divisionis cellularis fecundationem ovuli intercessisse* et per zoospermium quidem receptum reddi ovulum evolutioni embryali idoneum.

Probe tamen advertendum est, in humano ovulo hanc zoospermii et ovuli coniunctionem et primariam illam cellularem divisionem hucusque directe ostendi non posse, cum huius ovuli per priores fere 12 dies evolutio observari nondum potuerit [1]. Verum immerito inde quispiam concluderet, hominis saltem conceptionem melius interim adhuc secundum veterum sententiam explicari. Nam optime notum est ovulum

[1] Post annum 1873, quo Reichert celebrem ovuli circiter 12 dierum descriptionem dedit, sat magnus utique numerus embryologorum ovula humana observarunt; sed quamvis uni alterique ovulo minorem quam 12 dierum post conceptionem aetatem tribuere vellent, certo tamen de nullo probari potuit (cf. O. Hertwig, l. c., pag. 352 et Tourneux, qui l. c. pag. 146 accuratum ovulorum catalogum habet).

hominis nondum fecundatum; notissimum pariter est hominis zoospermium, utrumque autem generali mammalium typo conforme; notum pariter a duodecimo post conceptionem die est fecundatum hominis ovulum ejusdemque ab illa die ulterior evolutio. Inde autem rationabiliter inferimus, etiam in fecundatione et primaria illa embryi inchoatione ovulum humanum legibus illis, specifice quidem modificatis, generali tamen mammalium typo conformibus, subiacere aeque, ac in sua ex ovario procreatione et primaria organizatione et posteriori evolutione.

Conclusionem ex iis, quae hoc modo ex physiologia recenti cognovimus, *deducamus hanc, veterum de materialibus et efficientibus principiis conceptionis doctrinam non iam posse teneri.*

Nam 1. secundum dogma physiologiae peripateticae et Galenicae neque mas neque femina confert organizatam materiam ad fetum constituendum; secundum naturae veritatem et mas et femina organizatam confert materiam et organice agentem.

2. Secundum Aristotelica placita mas solus et solummodo est principium movens et activum, nec ullam dat ipsi fetui futuro materiam, femina autem solummodo passivum est principium, sola et solummodo materiam fetui praebens et locum; in natura autem rite observata apparet, et marem et feminam ipsi fetui futuro materiam dare et utramque hanc materiam activum esse principium, etsi forte principio masculino, quod ovuli evolutionem quasi cieat, activi principii nomen magis conveniat.

3. Aristoteli denique et peripateticis femina est principium deterius, defectu naturae orta, « mas laesus » etc. revera autem in generationibus quarundam specierum in quibus « parthenogenesis » habetur, femina est unicum principium generationis et integrum, in reliquis autem generationibus, ubi sexus miscentur, tantum abest, ut femina quasi naturae deficientis opus et principium generationis deterius appareat, ut non desint quaedam, quibus organismus femineus prae masculino praestet, certe autem femina in generatione et materiam multo uberiorem et actiones plures praebeat easque, ut minimum, nequaquam imperfectiores. Et ita profecto matri multo dignior locus, quam ab Aristotelica philosophia conceditur, a physiologia recenti secundum naturam et veritatem tribuitur, id quod in nostra consideratione de Incarnatione Dei ex Matre Virgine non exigui est momenti.

II. De ipsius fetus conformatione.

Iam quod ea veterum documenta attinet, quae ipsius fetus conformationem spectant, maius discrimen inter veterem doctrinam et verum naturae ordinem non facile cogitari potest, quam quod exprimitur illinc quidem exemplo « *coaguli* » et *descripta agitatione et labore* « *spiritus* », hinc autem proposita *evolutione omnino tranquilla et organica.*

Organismi enim sunt duo illi nuclei, quorum *organica* combinatione in ovulo oritur novus nucleus protoplasmaticus, *organice* et ipse constructus, *organice* sese dividens, *organica* divisione multitudinem cellularum procreans. Hae ipsae novae cellulae, item protoplasmate et nucleo constantes et perfectam *organizationem* cellularem exhibentes, mox *organice* ad cutem cellularem formandam compositae « blastoderma » constituunt cum « disco proligero », id quod supra innuimus. In hoc ipso autem disco proligero *evolutione prorsus organica* et *continuo incremento vitali* post aliquot dies *prima conformantur organorum lineamenta.* Quem processum per singulos status prosequi longum est nec ad finem nostrum necessarium.

Praecipuum igitur discrimen inter veterum et recentiorum physiologias in eo est, quod secundum recentem physiologiam *ex organizatis corporibus tota evolutio foetalis continuo incremento organico incipitur atque completur,* secundum veterem autem *materia inorganizata per mechanicas spirituum calidorum motiones* disponitur atque formatur, imo et viribus materiae non vivae ad vitam saltem inferiorem perducitur, unde paulatim ad superiores vitae gradus ascendit, id quod ultimo loco in tertio illo physiologiae veteris documento traditum vidimus. De quo quid physiologia recentior doceat, iam reliquum est ut videamus.

III. De fetus animatione.

Docebant veteres [1] id quod in statu quaestionis huius primae partis vidimus et ipsius Divi Thomae verbis pag. 398 percepimus fetum hu-

[1] Non tamen omnes, etsi plerique; cf. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* 2. B. n. 886, ubi allegat Toletum (in *Aristot.* l. 2. *de anima*, c. 3. q. 7)

manum decursu temporis, quo in utero gestatur, successive diversis animabus, inferioribus quidem et superioribus, informari. Quare evolutionem fetalem in duas quasi conceptiones dividebant: « *conceptionem carnis* » (i. e. solius corpusculi embryalis intra dies sat multos primam efformationem per diversas animas) et « *conceptionem hominis* » (i. e. informationem per animam rationalem cum subsequente evolutione corporis iam humani).

Recentiores plurimi [1], reiectis illis animationibus successivis, ab eo ipso tempore, quo corpusculum fetale *una evolutione continua*, certo quodam ordine omnino typico, ad statum usque perfectum efformari vident, *unum quoque eidem corpusculo principium vitale inesse*, probabilius censent. Quare cum in fine totius evolutionis certo ei insit anima rationalis, cuius efficientia et viribus vegetativis omnia phaenomena fetalia optime explicentur, inducendae huic animae humanae non aliud tempus assignandum esse concludunt, quam illud, a quo *tota illa evolutio continua* initium sumat.

Itaque, ut natura observata duas illas evolutionis periodos non exhibet, ita et veritati magis consentaneum existimant, veterem distinctionem evolutionis mere embryalis et evolutionis humanae missam facere. Negata igitur ea « conceptione carnis », quae ante animationem specifice humanam fieri dicebatur, *unam tantum statuunt conceptionem, ab initio simpliciter humanam*, ita scilicet, ut ovulum, quo tempore fecundetur, i. e. coniuncta sui ipsius et zoospermii substantia et activitate evolutioni specificae aptum fiat, *eodem tempore anima humana* a Deo tunc creata *informatum, iam compositum humanum — homo — sit* et vitam fetalem specifice

dicentem: « Si quis nolit illas formas admittere, respondeo, quod semen non habet animam, quousque disponatur et organisetur per virtutem seminalem, qua dispositione facta inducitur anima rationalis; haec autem non statim omnes suas exercet operationes, sed temporis successu; primo enim exercet opera vegetationis, postea motum, post sensum, tandem intellectionem; ac ob id non dixit Aristoteles, prius esse plantam, sed vivere vitam plantae. Ista interpretatio est Alberti (*Summa de homine*) et Philoponi eodem loco Aristotelis ».

Notetur interim haec sententia, quae postea nobis usui erit.

[1] Cf. infra in Partis secundae Sectione secunda de quibusdam aliter sentientibus.

humanam agere incipiat. Quantopere autem haec de animatione et vita fetali sententia a veterum doctrina differat, vix est, cur latius prosequamur.

Satius fuerit, sicut supra pag. 401 uno obtutu totam veterum doctrinam sub duplici respectu « *conceptionis carnis* » et « *conceptionis hominis* » ordinatam complexi sumus, ita hic sub triplici Scholasticorum distinctione breviter ea colligere, quae veteres et recentes de *materia*, de *principiis efficientibus*, de *exsecutione conceptionis* docent diversa.

Secundum veteres igitur *materia conceptionis* a sola matre praebetur et quidem inorganizata, sanguis scilicet in utero collectus — secundum recentiores materia sunt duo corpuscula organizata, zoospermium sc. et ovulum, utrumque organo parentis alterutrius praeparatum.

Secundum veteres principium efficiens activum est solus vir, principium passivum et ad summum subordinate praeparans est femina — secundum recentiores et pater et mater sunt *principia efficientia*, etsi aliquo diverso gradu — secundum utrosque *principium efficiens animae rationalis est Creator*.

Secundum veteres (plurimos saltem) *exsecutio conceptionis* incipit quidem processibus anorganicis in materia inerti, continuatur eductione formarum vitalium, quibus conceptum fit vegetans et dein animans, absolvitur autem post finitam demum « conceptionem carnis » infusione animae — secundum recentiores (plurimos saltem) ipsi ovulo fecundato probabilius statim anima rationalis infunditur et, loco « conceptionis carnis » animatione humana anterioris, *efformatio corporis humani fit vegetativis animae rationalis viribus, animatione posterior.*

Et hisce quidem finiri potest prima pars inquisitionis nostrae, cuius erat historice proponere physiologiam conceptionis humanae apud veteres et modernos. Secundae iam partis erit ostendere, quomodo haec physiologia ad Conceptionem Christi illustrandam applicata sit vel applicanda.

PARS SECUNDA.

Quomodo ad conceptionem Christi illustrandam veteres et recentiores theologi diversas suas physiologias applicent.

Praenotanda. — Supposito aliquo mysterio ex Revelatione noto, theologiae est, scientifice omnes eiusdem rationes et circumstantias investigare, ut, quantum fieri potest, clare appareat, quid mysterio contineatur, quaenam sint eius causae tum constitutivae tum efficientes, qua denique ratione completum sit. In nostra autem re mysterium revelatum erat Incarnatio Verbi Divini, cuius solemnis professio habetur in symbolo Nicaeno his verbis: « Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est ». In hoc igitur sanctissimo mysterio Doctorum erat, imprimis contra haereses notissimas, inquirere, quid in Incarnatione factum sit, quid non; deinde, quae causae Incarnationis fuerint tum constitutivae tum efficientes; et denique, quo tempore et qua ratione Incarnatio facta sit.

Qua in disquisitione Doctores veteres omnia scientiarum adminicula adhibentes uberrimam illi quidem doctrinam de Verbi Divini Incarnatione protulerunt. Quam doctrinam iam primum ex Magistro Sententiarum eiusque commentatoribus cognoscemus, tum vero a S. Thoma in *Summa theologica* dilucide tractatam videbimus. Inter commentatores autem Summae cum Suaresius copiosissimo et ipse tractatu Scholasticam de Incarnatione doctrinam complexus sit, ultimo huius sectionis primae loco Doctorem eximium de Conceptione Christi disserentem audiemus.

SECTIO PRIMA.

Veterum de Conceptione Christi doctrina.

Antequam tamen ipsos Doctores veteres de Conceptione Christi disserentes audiamus, conceptum quendam explicare iuvabit, qui ubique nobis occurrens vel admirationem movere vel etiam con-

fusionem parere potest. Praecipuo enim studio omnes Doctores inquirunt, utrum Conceptio illa aliqua temporis mora an « in instanti » facta sit, et omnes unanimi consensu *Conceptionem Christi instantaneam* docent. En terminus brevis, quo amplissimarum inquisitionum summam complecti et accurate exprimere posse videmur.

Sed fortasse statim aliquis nobis oggerat: Perbrevis utique est terminus iste, sed etiam perquam obscurus, ne dicam ineptus. Nam conceptio instantanea vi vocis quid esse debet? Procul dubio conceptio, quae, ut Scholastici loquuntur, fit in instanti. Sed conceptio quid est? Est illa actio, ille eventus, quo homo oriendo a parentibus exsistere incipit, seu quo nova persona humana esse suum accipit. Esse autem humanum ab anima rationali ut forma habetur. Proinde nova persona humana tunc demum esse incipit, cum materiae a parentibus oriundae anima rationalis infunditur. Quare substantialis conceptio hominis seu *humana generatio* recte videtur Cardinali de Lugo sonare communicationem animae (*de Incarnat.* disp. 11 sect. 2. n. 22. Editio Lugdun. 1653). Atqui communicatio animae necessario fit in instanti. Ergo omnis conceptio est instantanea, ideoque quaestio de « Conceptione Christi instantanea » vere videtur superflua, et terminus iste « Conceptio Christi instantanea » apparet esse aeque ineptus, ac terminus: incendium urbis calidum.

Verum qui serio id obiciat, is profecto exemplo suo clare ostendat, in theologia quoque et philosophia non solum posse conceptus scientificos inveniri, quorum mutata paulatim significatio nonnullos lateat, sed etiam in hac de Conceptione Christi doctrina tales terminos scientificos occurrere, quorum sensus progressu temporum et scientiarum in contrarium mutatus sit.

Nam ut primo solum *de philosophico conceptu generationis humanae* loquamur, etsi eam proprie animae demum rationalis communicatione fieri concedamus, tamen, ut iam supra monuimus, advertamus oportet, in communicatione animae praesupponi aliquod corpus, quocum anima communicetur; et ut hominis productio sit vera generatio, i. e. « origo viventis a vivente ut principio coniuncto in similitudinem naturae », illud corpus debere a parentibus oriri, qui influxu aliquo generativo idem producant et forment. Iam vero *duplici modo conceptio substantialis seu generatio humana cogitari potest. Uno modo ita, ut primum* influxu generativo pa-

rentum *corpus construatur* et aliquanto demum tempore *post* initium vitae fetalis per infusionem animae rationalis ipsum *compositum humanum fiat; et ita* cogitata *conceptio duas actiones generativas complectitur*, unam, quae est *corpusculi fetalis conformatio*, alteram, quae est *corpusculi iam conformati animatio;* illa prior apud Doctores vocatur « *conceptio carnis* » *seu conceptio hominis improprie dicta*, altera est *propria et substantialis* « *conceptio hominis* ».

Altero autem modo conceptio sic cogitari potest, ut *statim ab initio fiat verum compositum humanum*, et eodem tempore, quo viribus generativis corpusculum fetale conformari incipiat, etiam anima rationalis eidem a Deo creante infundatur; *sicque nulla distinctio habetur inter conceptionem proprie et improprie dictam.*

Iam vero secundum recentiorum physiologiam hoc altero modo conceptionem humanam cogitamus statuentes sc., initium evolutionis corporalis et initium praesentiae animae rationalis uno eodemque momento temporis coincidere, integram autem corpusculi evolutionem post completam iam conceptionem fieri, ut supra (in prima parte) explicavimus.Veteres autem conceptionem humanam priori illo modo cogitabant statuentes sc., primo embryon conformari et post aliquot demum hebdomadas idem anima rationali informari, ut item supra vidimus. Quare *secundum recentiorum doctrinam omnis hominis conceptio est instantanea, secundum veterum autem doctrinam communis hominum conceptio tota minime est instantanea*, sed successiva.

Hactenus de philosophico conceptu generationis seu conceptionis humanae locuti, si iam *ad theologicum conceptum generationis seu conceptionis Christi* transgrediamur et tum veteres tum recentiores theologos interrogemus, fueritne Conceptio Christi Domini instantanea necne, utrique possunt respondere: « Fuit instantanea », et tamen *utrorumque sensus, licet una eademque voce expressi, summopere inter se differunt.* Si enim *sensu recentiorum* dicitur *instantanea Conceptio Christi* — excluso utique humano patre et omni virginitatis Beatissimae Matris detrimento, ideoque expresse supposito toto miraculo ipsius Incarnationis divinae — ceteroquin *talis esse dicitur, qualis omnium hominum*, quia

recentioribus saltem plurimis omnis conceptio humana est instantanea. Sin *veterum sensu instantanea* vocatur, *Conceptio Christi talis esse dicitur, qualis nullius hominis alius conceptio.* Sensu moderno Conceptio Christi instantanea initium est totius evolutionis fetalis, quae post eam tempore solito completur. Sensu veterum accepta includit miraculosam organorum essentialium efformationem in instanti factam. Secundum recentiorem sententiam intellecta Conceptio illa est animatio ovuli humani, virtute Spiritus Sancti eodem momento fecundati, quo etiam parvulus hic organismus humanus cum Verbo Divino unitur. Secundum veterum sententiam est sanguinis in utero miraculosa collectio, formatio, organizatio perfectique corpusculi animatio simul et assumptio virtute divina in instanti facta. Atque ita *Conceptio Christi instantanea secundum veteres praeter miracula Incarnationis Verbi et Maternitatis Virgineae,* de quibus revelatio clarum testimonium fert, *summam quandam aliorum miraculorum continet,* de qua fides revelata nihil videtur habere, *et eo ipso dissimilitudinem constituit inter Christum et nos* talem ac tantam, qualis et quanta exspectari vix poterat, attenta doctrina Apostoli ad Hebr. (2, 10-17) et 4, 15: « (Christus) debuit per omnia fratribus similari » — « tentatus per omnia pro similitudine absque peccato ». E contrario *secundum recentiorum sententiam et S. Scripturae et Conciliorum antiquorum doctrina de Incarnatione accurate servatur* et simul secundum eandem Scripturam et doctrinam apud theologos alibi receptam *nulla statuitur exceptio ab iis imperfectionibus corporalibus, quae cum peccato ullam coniunctionem non habent.*

Itaque uno eodemque termino « conceptionis instantaneae » secundum veteres et secundum recentiores exprimi possunt duae sententiae multiplici ratione inter se contradictoriae. Qua diversitate et omnimoda conceptuum mutatione attenta, dubium esse non potest, quin inquisitionis nostrae obiectum primarium et *summa controversiarum inter veteres et recentes hac in re* recte dicatur esse *Conceptio Christi instantanea.*

De hac igitur iam restat ut primum audiamus, quas conclusiones theologicas Doctores veteres modo nominati ope physiologiae sui temporis ex dogmate Incarnationis deduxerint.

Itaque, quae Magister Sententiarum de Conceptione instantanea Christi Domini tradit, hisce continentur:

Lib. 3. dist. II, 2: « Assumpsit ergo Dei Filius carnem et animam, sed carnem mediante anima » (nam non congruisset, Verbum uniri cum corpore de limo terrae formato nisi animato anima rationali).

Ibidem, 3: « Si autem quaeritur, utrum Verbum carnem simul et animam assumpserit, an prius animam, quam carnem, vel carnem, quam animam; et utrum caro illa prius fuerit in utero Virginis concepta et postea assumpta: verissime et absque ulla ambiguitate dicitur, quia, ex quo Deus hominem assumpsit, totum assumpsit simulque sibi univit animam et carnem, nec caro prius fuit concepta et postmodum assumpta, sed in conceptione assumpta et in assumptione concepta » (sequuntur testimonia Patrum, inter quos clarissime Augustinus (Fulgentius) in lib. *de Fide ad Petrum*, c. 18: « Firmissime tene et nullatenus dubites, non carnem Christi sine Divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo, sed ipsum Verbum Deum suae carnis acceptione conceptum ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam ». Praeterea idem in lib. *de Trin.*, 1, c. 6 et Gregorius in *Moralibus*, l. 18, c. 20).

Nemo certe non videt, omnia ista egregie convenire cum sententia recentiori, quae, perfectiorem organizationem fetus humani animatione anteriorem negans, omnem corpusculi evolutionem, tam in Christo quam in ceteris hominibus, in tempus animatione posterius reicit. « Magistrum » tamen ipsum membrorum corporis distinctionem eodem primo instanti factam tenuisse, patet ex dist. III, 5, ubi, sibi dictum quoddam Augustini (*super Io.* c. 2 — de quo postea) obiciens, impugnat eos, qui occasione horum verborum Augustini praesumpserint dicere, dominici corporis formam tot diebus (sc. 46) ad modum aliorum corporum perfectam et membrorum lineamentis distinctam esse, et mox Verbum sibi univisse carnem et animam. Dein verba Augustini explicat sic, ut dicat, « membrorum illius Dominici Corporis distinctionem in ipso momento conceptionis et unionis Dei et hominis adeo tenuem fuisse et parvam, ut humano visui vix posset subici, diebus autem illis, quos Augustinus memorat, perfectam esse et notabilem factam ».

Ex his « Magistri » locis haec duo clare apparent:

1) *Quod positive et explicite docet, est Conceptio Christi instantanea, sensu veterum accepta.*

2) *Quod autem negat* et excludit, *non est illa evolutio corpusculi animatione posterior,* quam recentiores docent, *sed evolutio corpusculi animatione anterior,* sc. quam in conceptione hominum communi fieri ex physiologia vetere supponit; hanc in conceptione Christi negando nobiscum consentit.

Inter commentatores autem Magistri B. **Albertus Magnus** in libr. 3., dist. II, a. 8 aperte idem docet: « Dicendum...., quod sicut fides dicit. Christus accipiendo corpus in lineamenta formavit et formando accepit et univit simul tempore ».

Etiam clarius loquitur ad eiusdem dist. a. 14. « an Christus simul sibi corpus formaverit, consolidaverit et univerit »: « Dicendum, quod omnia ista simul facta sunt; unde confortando et formando, solidando et distinguendo membra et componendo corpus et animando sibi univit et e converso uniendo omnia illa fecit ».

Ex quibus manifestum est, B. Albertum a Conceptione Christi Domini omnino excludere evolutionem corporis animationi et assumptioni praeviam, videlicet argumentari supposita doctrina physiologica sui temporis; quae evolutio praevia (talis, qualis in prima sectione partis I^ae secundum veteres exposita est) sine dubio in hoc augustissimo Mysterio locum habere non potuit.

Ad III autem dist. a. 11. B. Virginem solum materiam ministrasse et fomentum loci convenientis, calorem et alimentum praebuisse docet, sicut ex doctrina Aristotelica reliquae matres.

Art. autem 19. addit, corpusculum formatum esse ex purissimis sanguinibus B. Matris, non ex carne; « quia », inquit « sanguis est potentia totum corpus, non autem caro ».

Art. denique 22. fere omnia dicta complectitur sic: « Dicendum..., quod (B. V.) non egit nisi disponendo et adiuvando extrinsecus et ministrando materiam ad substantiam membrorum et ad incrementum. Sed virtus convertens, formans et figurans et componens membra et uniens animam cum deitate tota fuit in opere Spiritus Sancti ».

Eandem rem tractat in *Quaestionibus 230 super « Missus est »*, in respons. ad quaestiones 205-213. Ibi tamen ad quaestionem, de qua materia facta sit conceptio, « Dicimus », inquit, « cum Damasceno, quod non tantum de sanguine, sed et de sanguinibus et carnibus beatissimae Virginis » — et studet hunc modum conceptionis humanae late probare ex « Philosopho ». Conceptionem autem subito factam esse a Spiritu Sancto — in utero autem Christum Dominum mansisse « 275 diebus, h. e. 39 septimanis et 2 diebus »; nam hoc tempus esse et congruentissimum et perfectissimum, « quo secundum ordinem naturae non errantis nec deficientis partum congruit esse in utero post animae infusionem ». « Nec debet Dominus concipi perfectione corporali, quod esset contra modum humanae nativitatis, sed perfectione spirituali. Sed primo Adae de terra nato congruebat perfectio corporalis, secundo caelesti Adae congruebat perfectio spiritualis; et hoc intelligitur per virum, cum dicitur: Mulier circumdabit virum ».

Ex omnibus hisce patet, etiam B. Albertum supponere doctrinam Aristotelicam de evolutione corpusculi animationi praevia. Quam cum videat cum dogmate Incarnationis componi non posse, excludit eam asserta Conceptione Christi instantanea sensu veterum accepta. Sed ea Conceptio Christi instantanea, quae a recentioribus theologis docetur, quam perfecte cum dogmate illo consentiat, de hac re ne suspicari quidem potuit quidquam, excepto illo de « carnibus » dicto, neque ullo modo quidquam negat. In iis denique, quae de evolutione corpusculi post animationem naturali ordine complenda docet, omnino cum recentioribus convenit.

Inter commentatores Magistri omittere hic possumus **Doctorem Angelicum**; nam cum eius doctrinam postea ex ipsius Summa hausuri simus amplissimam, hic sufficit advertere, eum commentando Magistrum omnino ex iisdem suppositis physiologicis proficisci ac illum.

Maxime perspicua est **S. Bonaventurae** de Conceptione Christi doctrina, proposita in *commentatione III libri Sent.*, dist. III, part. II, a. 3; quam iuvat saltem quoad « conclusiones » integram

transcribere, cum egregia quaedam contineat principia ad nostram inquisitionem aptissima.

Quae *de materia Conceptionis* Christi et *de B. Matris efficientia* senserit, conf. in dist. IV, a. 3. Hic solum art. 3, partis II, in dist. III, respicimus: « Consequenter », inquit, « quaeritur *de perfectione corporis* dominici; et circa hoc quaeruntur duo: primo quaeritur de perfectione corporis dominici quantum ad molem; secundo quaeritur de eius perfectione quantum ad membrorum distinctionem ». Sequitur quaestio prima: « Utrum corpus Christi perductum fuerit ad perfectam molem subito, aut successive; et quod successive, ostenditur » (sequuntur primo argumenta pro successivo corporis incremento, dein contra idem; quibus expositis subditur Conclusio): « Dicendum, quod corpus Christi quantum ad quantitatem molis ad perfectionem deductum est per successionem temporis. Et ratio huius est, quia perfectio quantitatis illius corporis fuit operatione naturae, cuius est operari secundum successionem temporis. Si autem quaeratur, unde est, quod Deus corpus illud ad perfectionem voluit deduci mediante naturae operatione, dicendum, quod hoc fecit Deus valde congrue. Hoc enim quamvis alio modo facere posset, sic tamen fecit ad confirmandam fidei veritatem et ad commendandam humilitatis virtutem et ad conservandam universalitatis legem ». De his rationibus etiam nobis infra agendum erit. Hic brevitatis causa longiorem expositionem earum et solutionem obiectionum omittentes, statim audiamus, quae Doctor Seraphicus de organizatione corporis docet.

« Quaestio II: Utrum membrorum formatio et distinctio facta sit subito, an successive in corpore dominico » (ponuntur aliquot argumenta, quae successivam formationem probandam spectent, et alia, quae negandam esse ostendant; dein deducitur Conclusio): « Dicendum, quod absque dubio, sicut dixit Augustinus [1], corpus

[1] Sc. potius FULGENTIUS, *de Fide ad Petrum*, c. 18, n. 61 et AUGUSTIN., *de Trinit.* l. 4, c. 5, n. 9 et *De div. quaestion.* 83. — Quibus locis Patres illi nihil aliud docent, quam carnem Christi non esse prius conceptam, quam assumptam, id quod in sententia recentiorum, etsi organizationis perfectio Conceptionem factam sequatur, omnino verum manet; secundum veterem autem physiologiam verum esse non posse videbatur, nisi organizatione in momento conceptionis completa, ut apparet ex argumentatione S. Bonaventurae.

Christi ab instanti conceptionis habuit perfectionem organizationis. Et ratio huius sumi potest ex parte Verbi assumentis, et ex parte virtutis efficientis, et ex parte Virginis concipientis. Ex parte Verbi assumentis, quia non decebat Verbum assumere partem humanae naturae et esse hominem secundum quid; sed totam humanam naturam et ita carnem et animam, maxime cum anima det carni congruentiam, ut uniatur cum divina natura, sicut ostensum est supra. Et quoniam anima non est nata uniri nisi carni formatae et organizatae, ideo in primo instanti conceptionis necesse fuit corpus Christi ad perfectionem organizationis perduci. Ratio etiam est ex parte virtutis operantis, quia ibi virtus divina operabatur mirabiliter. Hoc enim est miraculum miraculorum, quod femina concipiat Deum. Et ideo ad suae mirabilis potentiae ostensionem subito formavit illud corpus, quod natura non potest formare, nisi successive. Ratio vero nihilominus est ex parte Virginis concipientis, quae statim ut consensit, repleta fuit Spiritu Sancto et Mater Dei effecta iuxta illud, quod Angelus annuntiabat. Et quoniam Mater Dei non esset, nisi Deus unitus esset carni, quam conceperat, et caro nec Deo nec animae congrueret, nisi haberet membrorum distinctionem convenientem: hinc est, quod ab instanti conceptionis corpus Christi debuit in membrorum distinctione perfectum esse ».

Qua in expositione clarissima facillimum est videre eam veteris physiologiae praemissam, quae in deductionem influxit: « Anima non est nata uniri, nisi carni formatae et organizatae »; ecce principium, unde, prout secundum veterem aut novam physiologiam intelligitur, ad formationem membrorum instantaneam aut asserendam aut negandam deducamur. Quare si Doctor Seraphicus pro temporis sui condicione principium illud physiologicum sensu physiologiae hodiernae statuere potuisset, iisdem argumentis, mutata sola illa prima maiori, recentiorum de formatione corporis dominici sententiam expressisset. Id quod ab eius mente eo minus alienum futurum fuisse putamus, quod in praecedentis quaestionis conclusione tanta vi in egregio illo principio insistit, « Deum unicuique naturae propriam concedere operationem neque uti miraculis, ubi natura per se sufficienter possit operari ». Nam nos cum physiologia recentiori ovulum fecundatum animationi humanae

idoneum esse rati, illo ipso S. Bonaventurae principio certe verissimo necessitatem et certitudinem instantaneae membrorum Christi conformationis negandam esse ostendemus.

Etsi igitur Doctor Seraphicus expressis verbis et hic et alibi[1] instantaneam membrorum corporis Christi distinctionem docens, sententiam statuat opinioni nostrae recentiori contrariam, tamen diversitas sententiarum ex diversitate physiologiae veteris et recentioris oritur; ex quibus cum recentiorem et perfectiorem sequimur, materialiter quidem, i. e. in suppositis aliunde petendis et in assertionibus statuendis ab illo differimus, formaliter vero, i. e. in principiis ipsi propriis, quam maxime cum eo convenimus.

Scotum quoque in hac re tractanda omnino quasdam sui temporis praemissas physiologicas supponere, illico patet tam ex obiectionibus, quam ex solutionibus earundem propositis in l. III. dist. II. q. 3. Inquisitionem autem ipsam, sc. utrum Incarnationem praecesserit corporis organizatio, Doctor subtilis sic clare dividit: « Dico, quod quaestio potest intelligi de prioritate temporis vel naturae. Primo modo (de quo solo nos hic agimus) habet duos articulos. Primum de ordine animationis ad incarnationem. Secundum de ordine organizationis ad animationem ». « Quantum ad primum dico, quod non praecessit tempore animatio incarnationem, quia tunc natura ista fuisset aliquando in se personata et non in Verbo.... corpus enim animatum, si in aliquo tempore est in se subsistens, est persona. Consequens est falsum, quia tunc B. Virgo non fuisset vera mater Dei; non enim genuisset Deum, sed istum hominem purum, cuius natura fuisset post unita Deo » etc. Haec quidem ille de ordine animationis ad Incarnationem; de qua re, cum definita sit a Concilio, quaestio esse non potest. De ordine autem organizationis ad animationem, qui ad nostram de conceptione instantanea disputationem pertinet, Scotus multiplicem sensum vocis organizationis distinguit. Breviter autem ipsius sententia in libello *Resolutionum Io. Duns Scoti super 3. l. Sent.* sic exprimitur:

« Corpus Christi non prius tempore fuit organizatum et complete effigiatum per ultimam formam corporeitatis immediate disponentem

[1] *Meditationum vitae D. N. Iesu Christi* ad virginem sanctimonialem cap. 4. de Incarnatione; item: *De ligno vitae*, ubi de Incarnatione agit.

ad animam intellectivam, quam fuerit animatum, quia nec aliter in nobis contingit. Quantum autem attinet ad transmutationes praecedentes inductionem formae corporeitatis ultimae, quae sunt primo motus localis, quo materia defertur ad locum convenientem generationi, nempe ad matricem, deinde alteratio, qua materia disponitur ad formam corporis organici: dubium est, an praecesserint tempore incarnationem Verbi, vel fuerint in eodem instanti factae, in quo Verbum sibi talem univit naturam; hoc autem solus novit Spiritus Sanctus et tota Trinitas, quae hoc mysterium operata est... ».

Ecce, quam aperte hic quoque conclusiones omnes physiologicis doctrinis veterum innitantur; et recte quidem theologi medii aevi, cum supponerent veras esse illas doctrinas, conclusiones suas tales inde deduxerunt; sed non minus recte nos, cum illas doctrinas dubias vel falsas esse sciamus, conclusiones quoque iisdem innixas in dubium vocaverimus.

Optima, quae Scholastici de Conceptione Christi instantanea scripserunt, S. Dionysius Carthusianus (in eandem dist. II. libri 3. Sent.) aptissime in quaestione 6. composuit; quae si percurrantur, totidem erunt argumenta, Scholasticos veteres conclusiones suas theologicas de illa conceptione ita ex dogmate revelato deduxisse, ut simul praemissas philosophicas ex veteri physiologia petitas supponerent. Audiatur una haec obiectio 3: « Non est assumptio, nisi carnis iam organizatae; organizationem autem praecedit formatio, formationem consolidatio, consolidationem conceptio; ergo a primo assumptionem praecessit conceptio ».

Ecce tota series earum mutationum quae secundum illam physiologiam animationi praecedunt; hae praesupponuntur, hae excluduntur statim in obiectione contraria: « Sola unione communicatio idiomatum ac proprietatum efficitur, ut, quod de homine dicitur, de filio Dei dicatur. Concipi autem proprie carnis est. Si ergo conceptio carnis unionem cum Verbo praecessit, filius Dei de virgine natus non esset ». Itemque iidem illi veterum status embryales animatione priores a conceptione Christi excluduntur hisce, quae ex S. Bonaventura allegat: « Quoad ordinem naturae conceptio illa prior fuit assumptione; sed quoad ordinem temporis simul fuerunt, nec requirebatur ibi successio temporis, quia per infinitam fiebant vir-

tutem; nec decuit conceptionem praecedere tempore. Non enim mulier virginalis concipere debuit frustum carnis, sed virum in annuntiatione angelica, ut Ieremias praedixit ». Idemque addit doceri ab Antisiodorensi et Alexandro. Clare hic reicitur talis status embryalis, in quo corpus a B. Virgine conceptum nihil esset nisi frustum carnis nondum anima rationali animatum; sed de statu embryali longe diverso, in quo secundum recentiores animatum ovulum sua vi interna ad perfectiorem organizationem sese evolvit, nec sermo est nec esse potuit eo tempore, quo ne suspicabantur quidem, tale quidquam in natura fieri posse.

Eundem mansisse quaestionis statum etiam apud posteriores commentatores sententiarum, doceat nos **Michael de Palacio,** iam supra laudatus, saeculi 16[i] philosophus atque theologus (*Disputationes theologicae in 3. libr. Sent.* Salmanticae, 1577), qui (ad dist. 2.) disputationem instituit « num carnis Dominicae conceptio et animae infusio et hypostatica unio simul fuerint ». Inter obiectiones tertiam ponit hanc: « Partes organicae, ut caput, iecur, stomachus etc. ex sanguine coagulato fiunt; at sanguinis coagulatio, quia motus est localis, necessario fit in tempore ». En partes illae maxime necessariae, quibus secundum physiologiam veterem corpusculum debet esse instructum, ut anima rationali informari possit. Talem ergo organizationem, qua ante animationem humanam organa paulatim accrescant, a Christi Domini Conceptione vult esse exclusam, id quod etiam patet ex obiectione secunda, sc. sanguinis ad uterum congestionem temporis moram requisivisse, ergo prius fuisse carnis conceptionem, quam animae infusionem. Disputatione autem sua aggreditur omnes eos errores, quibus conceptionem et animationem et assumptionem hypostaticam simul fuisse negatur, nempe primo Origenicum, quod vocat, delirium, i. e. animam Christi et animas omnes ab initio mundi exstitisse, et addit: « Hoc igitur exploso deliramento indubitata est Theologorum doctrina, haec tria, carnis conceptionem, animae infusionem et unionem horum cum Verbo Dei, nullas habuisse moras, sed sine mora tria praedicta celebrata fuisse ex Spiritus Sancti opera: et est argumentum hoc probans. Quia Spiritus, qui fuit auctor tanti mysterii, est virtutis infinitae, ideoque potest sine tempore, imo in instanti

agere: et utique dignum erat, ut sic fieret: siquidem solus ipse tantum celebravit opus in Virginis utero ». Transiens deinde ad refellendum errorem Nestorianum, quo caro Domini prius concepta et animata esse dicitur, quam ad unionem hypostaticam assumeretur, contra hanc haeresim complures allegat Patres, qui omnes tria illa simul facta esse testantur, et concludit: « Itaque ex concordi Sanctorum consensu et Ecclesiae auctoritate hoc dogma tanquam de fide recipiendum est », sc. « carnem Domini in instanti esse conceptam ».

Quae omnia nullo modo excludere evolutionem embryalem recentiorum *animatione humana posteriorem*, sed primario quidem praeexsistentiam hominis Iesu ante unionem hypostaticam et dein omnem quoque conceptionem *animatione* illa *priorem*, evidens est ex argumento, quod ex Scriptura petitum subdit: Verbum caro factum est... sin « *prius* esset concepta et animata Christi caro *et post haec copulata,* iam personam accepisset Dei Verbum, non naturam solum » etc... Quae conditio cum in theoria recentiori locum non habeat, nec conclusio quidem contra eam quidquam valet. Et hoc quidem satis sit de doctrina huius theologi circa Conceptionem instantaneam. — Sin eodem modo ostendere vellemus, etiam alias conclusiones eius theologicas de activitate Matris et de materia, quam ad eam Conceptionem ministraverit, physiologia veteri nixas esse, integras duodecim columnas disputationis eius (in 4 dist. 3. libr. Sent.) transcribere possemus; adeo ibi doctrinam suam plane in praemissis Aristotelicis fundat et adstruit; quas postquam exposuit et contra placita Galeni et Scotistarum defendit, ad statuendas conclusiones theologicas progressus, « arbitror », inquit, « peripateticum dogma, quod hactenus exposuimus, aptius esse doctrinae Theologicae, quam Galenicum ». Itaque statuit, corpus Christi formatum esse ex purissimis sanguinibus B. Virginis — et quidem non menstruis, utpote parum puris — quos sanguines « ipsa in instanti subministraverit Spiritui Sancto »; activam denique vim, qua Mater in ipsa corporis formatione cooperata sit, ex dogmatibus Peripateticis negandam esse arbitratur. Haec ergo omnia ex revelatione quidem, sed simul ex praemissis illis peripateticis deducta esse — id quod nobis erat ostendendum — ipsum hunc auctorem audivimus profitentem.

Concludamus seriem commentatorum Magistri commentario **Estii** (*in 3 libr. Sent.*, dist. 3, § 9. in editione Parisiensi 1672, pag. 14): « Hic breviter adiciendum, carnem Christi non prius conceptam in utero Virginis, quam a Verbo assumptam fuisse, quemadmodum in aliorum omnium hominum generatione contingit: ut prius in utero mulieris concipiatur semen, ac deinde paulatim per virtutem generativam in foetum efformetur ac distinguatur in membra, donec anima rationali suscipiendae sit idoneum (tametsi putat Augustinus, *Ench.*, 86, difficillimam et inexplicabilem esse quaestionem, quando incipiat foetus in utero vivere), sed mox ut consensum angelico nuntio praebuit beata Virgo dicens: Ecce ancilla Domini, fiat etc., Filium Dei de purissimis eius sanguinibus sibi corpus assumendo formasse et formando assumpsisse simul cum anima rationali: ita ut ipso conceptionis momento id, quod concipiebatur, perfectus esset Deus et perfectus homo ». — Argumenta addere vix opus est.

(Continuabitur).

AMANDUS BREITUNG S. I.

Le sens d'un texte de Saint Thomas:

"De Veritate, q. 1, a. 9"

Summarium. — Momentum huius textus, cuius genuinum sensum quaerimus, ex eo iam demonstratur quod ab hodiernis scholasticis saepissime laudatur, ita tamen ut ad sententias inter se haud parum diversas nonnunquam trahatur. Nec mirum: in hoc enim loco, Sanctum Thomam ex professo de modo quo veritas a nobis cognoscatur, quod tanti interest ad problemata Criticae solvenda, tractantem habemus. Quidam vero verba Angelici Doctoris ita interpretantur ut eis reflexionem quamdam stricte philosophicam commendari, quae post iudicii directi operationem incipiat, atque per novos actus procedat, censere videantur. Nos autem putamus reflexionem illam, de qua in textu sermo est, in ipso actu iudicii directi compleri. Veritas nempe est in intellectu ut cognita, quia intellectus, in secunda sua operatione, quae est iudicium, supra suam primam operationem, quae est simplex apprehensio, reflectitur. In hac enim reflexione, intellectus non tantum actum suum cognoscit, sed videt actum suum esse realitatis manifestativum. Quod sane videre nequit, nisi ipsam naturam actus penetrando, et in natura sui proprii actus ipsam suam naturam cognoscitivam apprehendendo. In hac igitur secunda operatione mentis, obiectum cognoscitur quidem signate, sed actus et facultas exercite cognoscuntur, nam « non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo ».

Rationes cur hic sensus sit eligendus exinde primum desumuntur quod, cum S. Thomas ipsum actum in quo cognoscitur veritas, describere intenderet, nonnisi iudicium directum describere potuit. Quod deinde, si cum locis parallelis textus ipse conferatur, luce clarius manifestatur.

Si ergo non erramus, haec est mens Sancti Thomae: Ut intellectus veritatem cognoscat, oportet ut naturam cognoscat sui proprii actus, qui est rei apprehensivus; hanc autem naturam cognoscit quotiescumque verum cum certitudine iudicat, sive iudicium ex quadam philosophica inquisitione procedat, sive ex naturali et spontanea activitate intellectus.

On ne lit guère une étude sur les problèmes de la connaissance, sans y voir invoquer, si elle est écrite par un scolastique, cette phrase de saint Thomas: « Cognoscitur autem [veritas] ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum

quod cognoscit proportionem eius ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur »[1]. A ceux qui cherchent à pénétrer comment le grand docteur montrerait de nos jours la valeur de nos certitudes, ce texte, par sa précision voulue, par son intention manifeste de donner une réponse aux derniers pourquoi, apparaît souvent condenser les plus précieuses lumières et contenir comme l'abrégé d'une critériologie définitive[2]. Mais on l'interprète en des sens fort divers. Les théories qu'on lui demande de résumer et de garantir diffèrent parfois grandement. Aussi avons-nous jugé utile d'essayer, en étudiant une à une les parties de ce texte, en les rapprochant des passages analogues, en les éclairant par les doctrines qu'elles impliquent, d'en fixer la signification véritable.

* * *

Saint Thomas, dans l'article où s'encadre notre texte, veut expliquer comment la vérité se trouve dans l'intelligence et dans le sens. En l'une et l'autre faculté, dit-il, la vérité existe. Elle résulte en effet de l'acte du sens comme de l'acte de l'intelligence. Non seulement l'intelligence, mais aussi le sens jugent de la chose selon ce qu'elle est; et par ce jugement ils ont en eux la vérité. Mais ils ne la possèdent pas de la même manière. Dans l'intelligence, la vérité est connue par la faculté où elle réside; dans le sens, elle ne peut l'être. Comment la vérité est-elle connue par l'intelligence? C'est pour le faire comprendre que saint Thomas écrit: « La vérité est connue par l'intelligence en tant que l'in-

[1] *Quaestiones disputatae de Veritate,* q. 1, a. 9.

[2] Cf. Card. MERCIER, *Critériologie générale*, 8e éd., 1923, pag. 40 et 267. — SERTILLANGES, *Saint Thomas*, t. 2, pag. 184. — G. PICARD, « Archives de Philosophie », cahier 2, pag. 69. — Le P. Jeannière, S. I. met ce texte en exergue à sa *Criteriologia*, Beauchesne, 1912. — Le professeur Giuseppe Zamboni le transcrit comme la conclusion de son récent ouvrage *La gnoseologia dell'atto*, Soc. ed. « Vita e Pensiero », Milan, pag. 119 — etc.

telligence réfléchit sur son acte; non seulement, en tant qu'elle connaît son acte, mais en tant qu'elle connaît le rapport de son acte à la chose, ce qui ne peut être connu qu'une fois connue la nature de l'acte même, laquelle ne peut être connue sans que l'on connaisse la nature du principe actif, qui est l'intelligence elle-même, dont la nature est de se conformer aux choses; de sorte que l'intelligence connaît la vérité en tant qu'elle fait réflexion sur elle-même ». Ainsi, l'intelligence réfléchit sur son acte, saisit sa propre nature, et par là connaît la vérité. Que telle soit la pensée générale du texte, cela ne peut faire question. Les questions au contraire se pressent, et les opinions se multiplient, si l'on vient au détail, et si l'on veut déterminer le sens précis de chaque terme.

Il faut avant tout savoir de quelle sorte de réflexion parle saint Thomas. S'agit-il d'un second jugement qui prendrait pour objet un premier jugement, afin d'en déclarer la valeur? L'intelligence aurait d'abord donné une adhésion complète; elle aurait affirmé ou elle aurait nié. Voulant ensuite connaître le bien fondé de ce premier acte, elle en considérerait la nature, les conditions, le caractère. Au cas où cet examen lui apporterait une entière satisfaction, elle proclamerait la rectitude de son premier jugement, elle le dirait conforme à ce qui est, et ainsi elle connaîtrait la vérité. C'est en ce sens qu'entre beaucoup d'autres S. E. le Cardinal Mercier semble entendre la pensée de saint Thomas. L'illustre auteur y voit le programme du travail qu'il accomplit lui-même dans sa Critériologie, et qui consiste à revenir sur des adhésions spontanées pour s'assurer de leur objectivité [1]. Et certes, le mot de réflexion n'éveille-t-il pas la pensée d'une suite d'actes vérifiant à loisir une proposition déjà émise, un jugement d'abord porté?

Toutefois, il nous paraît certain que cette interprétation s'égare. Saint Thomas, dans ce passage, ne songe aucunement à une ré-

[1] Cf. *Critériologie générale*, 8e éd., 1923, pag. 267, et aussi pag. 40-41. Le P. Sertillanges comprend de même le retour complet dont parle notre texte: cf. *Saint Thomas*, t. 2, pag. 184-185. D'autres adoptent en passant la même explication, mais sans en tirer une critériologie; soit, par exemple, Remer, *Logica*, 2a ed., 1900, n. 50.

flexion délibérée, philosophique, à une opération de contrôle, à un examen. Si nous ne nous trompons, il décrit simplement, mais avec une grande profondeur d'analyse, l'acte même du jugement, la seconde opération de l'esprit. Il s'agit du jugement comme tel, et par suite de tout jugement, qu'il soit direct ou réflexe, qu'il soit formé par un homme sans culture ou qu'il soit prononcé par un philosophe, qu'il jaillisse spontanément de l'intelligence ou qu'il termine un long effort de pensée. Le jugement est par essence un acte de réflexion, un retour de l'intelligence sur elle-même.

* * *

Que l'on remarque d'abord comment saint Thomas, dans ce même article, définit la réflexion. Il la fait consister, non pas dans la considération plus ou moins prolongée d'une vérité ou d'un acte, mais dans la connaissance que prend de lui-même un sujet qui connaît autre chose que lui-même. Le sujet connaît-il au moins son acte, l'acte par lequel, en allant vers l'objet pour l'atteindre, il est, pour ainsi dire, sorti de lui? Il a commencé à réfléchir; il a fait sur lui un retour véritable, bien qu'incomplet. L'animal qui sent et qui se sent sentir est déjà, en quelque mesure, replié, réfléchi sur lui-même. Mais le retour complet a lieu lorsque celui qui connaît une chose placée hors de lui, arrive à connaître non seulement l'acte par lequel il connaît la chose, mais encore lui-même, principe de l'acte, dans sa propre nature. Les êtres doués d'intelligence jouissent seuls de cette faculté de parfait reploiement sur soi. Seuls, au sens fort du terme, ils réfléchissent. Sans doute, ils ne le font pas tous de la même manière. Chacun réfléchit comme le demande son degré d'immanence et de simplicité. En Dieu, un seul acte, l'acte par lequel il est, l'acte pur qu'il est, contient la connaissance de l'objet distinct de l'essence divine et celle de l'essence divine. Pour les anges encore, l'acte par lequel ils saisissent l'autre, bien qu'il ne s'identifie pas avec leur être, est cependant, en même temps, connaissance de leur propre nature. Dans l'homme, la complexité est plus grande. Pour s'atteindre lui-même, il a besoin, à la différence de l'ange,

de saisir l'autre; et encore doit-il s'y prendre, pour ainsi dire, à deux fois. Mais, en fin de compte, il parvient lui aussi à se connaître en connaissant l'autre. Il réalise donc la réflexion dans ce qu'elle a d'essentiel.

Or c'est dans le jugement que l'homme accomplit cette réflexion. Le jugement est cette réflexion en acte. Voilà la conception sur laquelle repose ici le raisonnement de saint Thomas. Que veut-il prouver, en effet, sinon que la vérité se trouve dans l'intelligence à un titre auquel les sens ne peuvent prétendre? Tout ce qu'il dit tend à déclarer et à établir ce privilège de l'intelligence. Mais on sait dans quel acte l'intelligence, selon notre docteur, exerce sa prérogative: c'est dans le jugement. Au jugement donc doit convenir la propriété par laquelle l'intelligence l'emporte sur les sens. La réflexion est cette propriété: elle est donc incluse dans le jugement. Elle a lieu par le fait qu'on juge. Le jugement est cette réflexion en exercice.

Cet argument général pourrait suffire; mais on le renforce, en entrant dans le détail du texte, au point de le rendre vraiment irrésistible. Saint Thomas nous dit en effet que la réflexion, qui nous procure la connaissance de la vérité, consiste en ce que l'intelligence connaît non seulement son acte, mais encore le rapport de son acte à la chose connue, c'est-à-dire évidemment, la conformité de cet acte avec la chose: « non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem ». Que l'on consulte maintenant les passages où l'Aquinate, à la suite du Stagirite, démontre que la vérité se trouve proprement dans le seul jugement. Quelle raison y est apportée à l'appui de cette thèse? Celle-là même que nous lisons ici: dans le jugement, l'intelligence connaît la conformité de son acte avec la chose connue. Ainsi parle la *Somme:* « Bien que le sens de la vue ait en lui la ressemblance de l'objet visible, il ne connaît cependant pas le rapport qui existe entre la chose vue et ce qu'il en saisit. Mais l'intelligence peut connaître sa conformité avec la chose intelligible. Toutefois, elle ne la connaît pas en tant qu'elle perçoit la simple quiddité d'une chose. Mais quand elle juge que la chose est selon la forme qu'elle en a saisie, alors seulement elle connaît et dit la vérité. Et elle le fait en composant et en divi-

sant »[1]. N'est-il pas clair que, pour saint Thomas, montrer, comme il le fait dans le *De Veritate*, que l'intelligence connaît la vérité par la réflexion, et montrer, comme dans la *Somme*, qu'elle la connaît par le jugement, c'est montrer une seule et même chose? Plus brièvement, et sans sortir encore de ces deux textes: d'après le *De Veritate*, la vérité est dans l'intelligence parce qu'elle est connue par l'intelligence, « sicut cognita per intellectum »; dans la *Somme*, la vérité est dans le jugement parce qu'elle est connue dans le jugement, « ut cognitum in cognoscente ». Comment vouloir qu'il s'agisse, dans l'un et l'autre passage, de deux choses? Mais si c'est d'une seule qu'il est question, il suit que la réflexion décrite dans le *De Veritate* est celle qui s'opère dans tout jugement. On ne peut en effet entendre l'article de la *Somme* des seuls jugements réflexes. Aucun interprète ne l'a tenté, car il est trop clair que la vérité se trouve aussi dans les jugements directs. D'ailleurs, le texte même porte qu'il s'agit de tout jugement: « in omni propositione ».

Dans le Commentaire sur les *Métaphysiques*[2], saint Thomas prouve encore que la vérité réside dans le seul jugement. Comme la démonstration qu'il y donne est identique à celle de la *Somme*, elle a le même lien que celle-ci avec l'article du *De Veritate*. Or, elle nous réserve une lumière nouvelle. Pour exprimer comment, dans l'acte du jugement, la vérité est connue, c'est le terme même de réflexion qui s'y trouve employé, ce « reflectitur » qui dans le texte qui nous occupe a égaré nombre d'interprètes: « In hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem *reflectitur* ». Ici, aucune équivoque n'est possible. La réflexion dont il s'agit est bien celle qui a lieu dans tout jugement et qui constitue tout jugement; et même, si l'on peut aisément étendre aux jugements réflexes la portée de ce passage, ce sont pourtant les jugements directs, tels que celui-ci: *l'homme est un animal raisonnable*, qui sont immédiatement visés. Il faut donc de toute nécessité reconnaître que, selon saint Tho-

[1] Iª q. 16, a. 2.
[2] L. 6, lect. 4, éd. Cathala. Turin, 1915, nn. 1235-1236.

mas, d'une part l'intelligence possède la vérité en vertu d'un acte de réflexion, et que, d'autre part, cet acte de réflexion constitue le jugement.

* * *

Nous disons qu'elle le constitue. Par là se trouve exclue une interprétation que rapporte déjà le Ferrariensis[1], et qu'il réfute. La pensée pouvait venir, en effet, de reconnaître sans doute que dans tout acte de jugement est impliquée une réflexion, mais d'entendre cette réflexion comme un simple accompagnement de l'acte, un épiphénomène, une sorte d'attention qui, sans constituer un nouveau jugement, serait pourtant distincte du jugement sur lequel elle se porte. L'intelligence connaîtrait la vérité en tant qu'elle verrait la conformité de son jugement lui-même, entièrement formé, avec la chose connue. Par suite, le jugement existerait indépendamment de cette vision et comme objet de cette vision.

On pourrait d'abord opposer à cette manière de comprendre la doctrine de saint Thomas, aussi bien dans le *De Veritate* que dans les passages parallèles, qu'il est impossible de juger un jugement, déjà constitué, autrement que par un nouveau jugement. Si ce nouveau jugement était requis pour l'existence de la vérité en nous, c'est donc que le premier jugement ne la contiendrait pas encore. Aucun jugement direct ne la contiendrait. Qui voudrait attribuer à saint Thomas cette erreur évidente ? Si la vérité ne se trouve pas dans le premier jugement direct, elle ne se trouvera dans aucun jugement. Le jugement réflexe, en effet, n'est réflexe que par rapport au jugement qu'il prend pour objet ; en lui-même, il est nécessairement direct. Il devrait donc, à son tour, être jugé. La vérité nous fuirait toujours.

Mais, sans qu'il soit besoin d'aucune déduction, le texte de notre docteur se suffit à lui-même, et désigne avec précision l'acte sur lequel l'intelligence doit faire retour pour connaître la vérité. Cet acte n'est pas un jugement proprement dit, avec affirmation ou négation, mais une simple appréhension, la pure représentation

[1] *In 1 Contra Gent.*, c. 59, XI et XII.

d'un intelligible, dans laquelle rien encore n'est affirmé ou nié. Le vrai jugement résulte de la réflexion sur cette première opération de l'esprit. Ce point vaut la peine d'être mis dans tout son jour.

A vrai dire, il suffirait, pour le bien voir, d'étudier la comparaison établie à l'intérieur de l'article du *De Veritate*, entre l'acte de l'intelligence et l'acte du sens. Pour décrire l'acte de l'intelligence, qui précède la réflexion, saint Thomas emploie les mêmes expressions que pour décrire l'acte du sens. Dans l'intelligence et dans le sens, dit-il, la vérité, c'est-à-dire, une exacte ressemblance de la chose connue, est réalisée par l'acte de ces facultés: « Consequitur namque [veritas] intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est... Veritas est in sensu sicut consequens actum eius, dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est ». Or, l'acte du sens n'est certainement pas un jugement proprement dit. S'il est appelé jugement, c'est à coup sûr par simple analogie, pour signifier qu'il met dans le sens une représentation de l'objet sensible, et par là même, la matière d'un vrai jugement. L'acte de l'intelligence qui lui correspond, au point d'être défini par la même formule, n'est donc pas un jugement au sens propre, mais l'acte par lequel est donnée à l'intelligence la représentation d'un intelligible, comme matière d'un vrai jugement. Cet acte est la simple appréhension. L'intelligence manifeste ensuite sa supériorité sur le sens en portant ce jugement véritable que le sens ne peut émettre. Ainsi comprises, toutes les parties du texte s'harmonisent et s'éclairent.

Même harmonie, même surcroît de clarté, si nous comparons maintenant notre texte avec les endroits parallèles. Le Commentaire des *Métaphysiques* est si explicite qu'il ne semble pas possible de le mal entendre. Là, deux actes de l'esprit sont étudiés dans leurs différences et dans leurs relations. Le premier est la simple appréhension, la conception d'une notion, la saisie d'un incomplexe. Par cet acte, l'esprit entre en possession de la ressemblance de l'objet, mais il ignore encore la nature de son acquisition. Il pose alors un second acte par lequel il revient sur cette ressemblance possédée pour la connaître telle et la dire telle. Ce second acte est le jugement. Juger, c'est donc saisir et affirmer la

conformité d'une première appréhension avec la chose connue. « Lorsque l'intelligence conçoit ce qu'est un animal raisonnable et mortel, il a en lui la ressemblance de l'homme; mais il ne sait pas pour autant qu'il a cette ressemblance, parce qu'il ne juge pas que l'homme est un animal raisonnable et mortel: et c'est pourquoi la vérité et l'erreur se trouvent seulement dans la seconde opération de l'intelligence, par laquelle l'intelligence n'a pas seulement la ressemblance de la chose connue, mais revient sur cette ressemblance, en ce qu'elle la connaît et la juge [1] ». Dans la *Somme* [2], la même conception se crée des expressions qui manifestent mieux encore peut-être le rapport du jugement avec la simple appréhension. « L'intelligence, y est-il dit, peut connaître sa conformité avec la chose intelligible; toutefois, elle ne la saisit pas en tant qu'elle connaît ce qu'une chose est. Mais quand elle juge que la chose est comme la forme qu'elle en a saisie, alors seulement elle connaît et dit le vrai. Et elle le fait en composant et en divisant. En effet, en toute proposition, elle applique une certaine forme, signifiée par le prédicat, à une certaine chose signifiée par le sujet, ou bien elle l'en écarte ». Se peut-il rien de plus net? Si juger, c'est, pour nous, affirmer ou nier un prédicat d'un sujet, et si, comme on vient de le lire, cet acte consiste à se prononcer sur la convenance ou la disconvenance d'une simple appréhension avec une chose donnée, il suit évidemment que juger, c'est saisir le rapport d'une simple appréhension avec la chose appréhendée. Enfin, veut-on une formule qui nous dise cela même en termes exprès? On apprend, dans le *Contra Gentes*, que le complexe, c'est-à-dire le jugement, est seul vrai ou faux parce qu'en lui est exprimée la comparaison de l'incomplexe, c'est-à-dire, de la simple appréhension, avec la chose, par le signe de la composition ou de la division: «... complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis [3] ». Mais l'article du *De Veritate* ne devient-il pas tout lumineux, si, en le lisant, on se souvient de ces paroles et de cette doctrine? « La vérité, y trouvons-nous, suit l'opération de l'intelligence, en

[1] *Loc. cit.*, n. 1236.
[2] Toujours q. 16, a. 2.
[3] L. 1, c. 59.

tant que le jugement de l'intelligence sur la chose est conforme à la chose ». N'est-ce pas l'acte de simple appréhension, qui met dans l'esprit une ressemblance de la chose? Et voici aussitôt le jugement proprement dit, dans lequel cette ressemblance est reconnue pour ce qu'elle est: « Mais la vérité est connue par l'intelligence, en tant que l'intelligence revient sur son acte, non seulement en tant qu'elle connaît son acte, mais en tant qu'elle connaît le rapport de son acte avec la chose ».

* * *

Nous savons donc que, dans notre texte, saint Thomas décrit le jugement comme un retour de l'intelligence sur elle-même et que ce retour consiste à connaître la conformité de la simple appréhension avec son objet. Avançons maintenant, et essayons de comprendre comment le saint docteur peut passer de la connaissance de la simple appréhension à celle de l'essence même de l'âme. Pour le dire aussitôt, nous lisons dans ces brèves lignes trois pensées dont la portée n'échappera à personne. Tout d'abord, saint Thomas admet que, pour savoir la vérité, l'intelligence doit connaître sa propre nature; il déclare ensuite que l'intelligence connaît en effet sa propre nature; et enfin il explique que cette connaissance a lieu dans l'acte même du jugement.

Qu'une faculté doive connaître sa nature pour connaître la vérité, cela est dit par deux fois, et c'est le principe sur lequel s'appuie la dialectique de l'article entier. Quelle est la raison dernière pour laquelle l'intelligence connaît la vérité? C'est qu'elle parvient à connaître sa nature; sans cela, — « nisi cognoscatur natura principii activi quod est ipse intellectus » — elle pourrait encore être vraie, mais sans le savoir. Et pourquoi, en fin de compte, le sens, qui est vrai lui aussi, ignore-t-il sa vérité? C'est qu'il ne s'élève pas à saisir sa propre nature: « non tamen cognoscit naturam suam ». Tel est le défaut, — « et per consequens » —, dont l'ignorance de la vérité est la conséquence. Ainsi, l'exigence que les sceptiques de tous les temps ont mise en avant, et que Montaigne et Pascal ont formulée avec tant de force, quand ils ont demandé,

avant de croire à l'intelligence, d'être éclairés sur sa nature, saint Thomas la reconnaît comme légitime, et il la fait sienne.

Mais il ne doute pas que satisfaction ne soit donnée à cette exigence. Il sait que toutes les exigences légitimes sont satisfaites, que toutes les conditions requises sont remplies, que tous les moyens nécessaires sont fournis, afin que nous connaissions la vérité, puisque, en fait, nous la connaissons. Dans notre passage, il ne cherche pas si la vérité est, mais, assuré qu'elle est, il veut indiquer où elle se trouve. Elle est dans l'acte où est saisie la nature de l'intelligence. Or, cet acte est le jugement : c'est ce qu'il nous reste à comprendre.

Saint Thomas l'établit par degrés. Il pose d'abord que, dans le jugement, l'intelligence connaît le rapport de son acte avec l'objet. A qui ne garderait pas devant les yeux l'intention manifeste de tout l'article, une interprétation pourrait ici se présenter, qui est, sans aucun doute, insuffisante. Saint Thomas, penserait-on, ne se contente-t-il pas de constater que le jugement, du fait qu'il consiste dans l'attribution ou la négation d'un prédicat, représentant une conception de l'esprit, à un sujet, représentant un objet hors de l'esprit, exprime, s'il est vrai, la conformité de l'esprit avec les choses? On viderait ainsi le texte de tout intérêt, et aussi de toute valeur démonstrative. Il tend en effet, de tout son effort, à inculquer que la conformité de l'esprit avec les choses n'est pas seulement exprimée, comme pensée dans le jugement, mais qu'elle est connue, comme réelle, au point que, si elle n'était pas connue de la sorte, le jugement pourrait peut-être encore être vrai, mais il ne mettrait pas celui qui le prononce en possession de la vérité. Quand le jugement se produit selon ses conditions naturelles, l'intelligence qui le forme, sait de science certaine, la conformité de son acte avec l'objet : « non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem ».

Mais comment l'intelligence acquiert-elle cette certitude? Ici, la pensée de saint Thomas s'avance soudain dans une direction, qui, certes, est la seule possible, mais qui eût pu sembler fausse ou du moins bien hardie à un esprit moins lumineux et moins ferme. Il ne songe pas, selon la méthode que les idéalistes attribuent parfois aux scolastiques, à comparer, d'une part, l'objet, et,

d'autre part la représentation que s'en fait l'esprit: tentative manifestement vouée à l'échec, puisque l'esprit ne pourrait revenir à l'objet qu'en le connaissant une seconde fois par une représentation aussi intérieure que la première. Notre docteur ne regarde pas vers l'objet. Quand l'intelligence se tourne vers l'objet, elle peut le connaître; mais pour savoir qu'elle le connaît, c'est sur elle-même qu'elle doit se retourner. Il lui faut saisir la nature de son acte; sinon, le rapport de son acte avec son objet lui demeurerait inconnu: « quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus » [1].

« Nisi cognita »; le verbe est au passé. La connaissance de la nature de l'acte jouit donc d'une véritable priorité sur la connaissance de son rapport à l'objet. Cette priorité n'implique ni antériorité dans le temps, ni multiplicité réelle dans l'acte connaissant. Elle consiste en une dépendance naturelle de la connaissance de la vérité à l'égard de celle de l'acte appréhensif. Et certes, cela même serait impossible, selon saint Thomas, s'il s'agissait de la première opération de l'intelligence, qui est une sortie hors de soi, et une simple saisie de l'objet. Mais nous considérons le mouvement de retour qui se fait dans la seconde opération et dont le terme est le jugement. Dans la simple appréhension, l'homme a l'intelligence d'un objet; il peut même avoir conscience de son acte; il ne sait pas que cet acte lui donne l'intelligence d'un objet. C'est là ce qu'il lui reste à apprendre; et il y faut un nouvel acte: « Alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem » [2]. La raison en est que nous ne pouvons connaître notre intelligence, force encore potentielle, que lorsqu'elle a obtenu son achèvement naturel, c'est-à-dire lorsqu'elle est en acte [3]. Pour être en acte, elle doit être unie à un objet intelligible; et comme elle ne possède pas cet objet en elle-même, elle le recevra nécessairement du dehors. Par suite,

[1] Ce point a été heureusement souligné par le R. P. ROLLAND-GOSSELIN, *Note sur la théorie thomiste de la vérité*, « Rev. des Sciences phil. et théol. », 1921, pag. 229-231 — et aussi par M. G. ZAMBONI, *La gnoseologia dell'atto*..., pag. 118 sqq.

[2] Ia q. 87, a. 3, ad 2m. Cf. dans le même sens: *Contra Gentes*, l. 3, c. 26, deuxième Praeterea; Ia q. 76, a. 2, ad 4m....

[3] Cf. Ia q. 55, a. 2.

elle sera d'abord en acte par la connaissance d'autre chose qu'elle même. Dieu et l'ange, au contraire, étant intelligibles en acte, se connaissent eux-mêmes par nature, sans le secours d'aucune actuation préalable [1]. Toutefois, l'esprit humain devenu intelligible par l'acte de l'appréhension, peut maintenant se connaître lui-même, et justement dans ce qui fait son actualité, dans son acte. Il parvient à l'intellection de son acte. Or, cet acte est la connaissance d'un objet; il a avec l'objet un rapport de conformité; il procède d'une forme qui est celle de l'objet; il est produit selon la ressemblance de l'objet, et, pour ainsi dire, moulé sur elle. Connaître la nature de cet acte, c'est donc savoir qu'il est tel et connaître son rapport avec la chose extérieure.

Voilà donc une explication qui satisfait. Ce n'est pas en continuant à s'extérioriser et à poursuivre hors de soi une aveugle chasse à l'objet, c'est en rentrant en lui même, en s'intériorisant, que l'esprit, une fois saisie sa proie, s'assure qu'il l'a saisie. Car à présent, en ce seul acte de reploiement, il atteint en même temps son premier acte et la chose. Et il ne peut en être autrement, puisque ce premier acte est connaissance de la chose. Que pourraient ici contester les sceptiques? Si l'esprit humain, par sa première opération, connaît vraiment l'objet, et si, retournant sur lui-même son regard, il sait aussi que telle est la nature de son acte, à savoir, de connaître l'objet, ne possède-t-il pas toute la lumière désirable? La certitude ne consiste-t-elle pas à savoir que l'on sait? Le jugement, de par sa nature, fait donc resplendir en nous la vérité vraiment telle, la vérité consciente d'elle-même. On ne peut refuser de le reconnaître sans se voir acculé à cette monstruosité de suspecter la valeur d'une intuition dans laquelle l'intelligence saisit la nature de son acte même [2].

[1] Cette doctrine est souvent exposée par S. Thomas. Cfr. surtout: Iª q. 14, a. 2; q. 56, a. 1; q. 87, a. 1 et 3.

[2] L'évidence des principes abstraits en contient donc une autre, celle de la nature d'un acte d'appréhension. Aussi se suffit-elle pleinement et ne peut-elle jamais être mise en question. Le P. Gabriel Picard, qui semble penser autrement (« Archives de Philosophie ». t. 1, cahier 2, surtout pag. 19 sqq., 28 sqq.), ne trouverait-il pas, dans notre interprétation, une solution à ses difficultés?

* * *

C'est que l'acte de l'intelligence n'est pas extérieur à l'intelligence. En connaissant la nature de son acte, l'intelligence connaît sa propre nature, qui est de se conformer au réel et de le connaître. « Quae [natura actus] cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, cuiin us natura est ut rebus conformetur ». Tel est le dernier mot de saint Thomas. L'intelligence se juge elle-même; elle sait ce qu'elle peut; elle voit ce qu'elle est; elle est transparente pour son propre regard. Elle se saisit comme un pouvoir de connaître l'autre, et, quand elle le connaît, elle se perçoit le connaissant. Le diallèle est surmonté. S'il est nécessaire qu'une sentence soit portée sur la valeur de l'intelligence, voici que cette sentence est en effet prononcée par un juge qui en pénètre intuitivement la nature intime.

Le sens de cette dernière partie de notre texte doit être défendu contre deux interprétations opposées, dont l'une lui ôterait toute portée et dont l'autre le mettrait en contradiction avec une doctrine constante du Docteur Angélique.

Ce serait en effet vider de tout intérêt la connaissance dont parle ici saint Thomas, que de l'entendre d'une conquête opérée à l'aide du raisonnement. Quelle est l'intention de l'article sinon d'établir que la vérité se trouve dans le jugement, pour cette raison que, dans le jugement, on sait qu'on connaît? Dès lors, si l'on exige, pour savoir que l'on connaît la vérité, que soit connue d'abord, en quelque manière, la nature de l'intelligence, on doit, sous peine d'incohérence, entendre et affirmer que, dans l'acte même du jugement est connue la nature de l'intelligence. Recourir à d'autres actes, ce serait avouer que, dans l'acte où l'on prétendait montrer la vérité, elle manque encore. Le raisonnement est nécessaire pour construire la science de l'intelligence, pour savoir qu'elle est simple, immatérielle, impérissable. Saint Thomas le déclare avec netteté [1]. Mais une telle science n'est pas requise

[1] « *Ex hoc* enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus est immaterialis; alias esset in-

pour qu'on se sache en possession de la vérité. Au contraire, elle est bâtie sur ce premier savoir: « ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit ». Pour partir d'une connaissance, il faut déjà qu'elle soit assurée. Aussi, au même endroit où le saint docteur traite du caractère discursif de notre science de l'intelligence, explique-t-il qu'il en existe auparavant une autre, par laquelle nous percevons notre intellection. Il détermine même l'acte qui la procure. Cet acte est un retour sur la première saisie de l'objet; il nous donne l'intellection de notre intellection; il est donc un jugement [1]. N'est-il pas clair d'autre part que tout raisonnement échouerait à nous faire prendre conscience de la vérité, si le simple jugement ne le pouvait faire? Comment raisonner, comment aller à un jugement nouveau à partir de jugements acquis, si l'on ignore la vérité des jugements dont on part? Ainsi, s'il avait mis comme condition à l'existence de la vérité en nous, un raisonnement préalable pour découvrir la nature de l'intelligence, non seulement saint Thomas n'aurait pu établir que la vérité se trouve dans le jugement, mais il aurait empêché qu'elle se trouvât nulle part. Il aurait travaillé pour les sceptiques. Son procédé est tout autre. Il sait, il regarde comme au-dessus de toute discussion que nous jouissons d'évidences légitimes. Mais il analyse les conditions de ces évidences, et il découvre que l'intelligence seule, dans le seul jugement, peut les posséder. Dans le jugement évident, il voit donc réalisées les conditions de l'évidence. Or l'une d'elles, aussi essentielle que toute autre, est que la nature de l'intelligence soit connue: elle est donc connue dans le jugement. Après, il serait trop tard.

dividuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. *Ex hoc* autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quaedam independens a materia; *et ex hoc* ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt ». *De Veritate,* q. 10, a. 8 c.: Sed si loquimur...

[1] « Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere... Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam se intelligere ». *Ibid.*, supra: Ad cuius rei evidentiam...

Toutefois, éviterons-nous l'excès opposé? Le mouvement de notre texte ne va-t-il pas nous entraîner à comprendre que la nature de l'intelligence doive être connue avant que soit saisie la nature de l'acte? Tout comme, avant de connaître le rapport de l'acte avec la chose, il faut connaître, selon une certaine priorité, la nature de l'acte, ne faut-il pas de même, avant de connaître la nature de l'acte, connaître la nature de l'intelligence? Saint Thomas a trop souvent et trop clairement répété que nous ne saisissons nos facultés que par leurs actes et dans leurs actes, pour que l'on puisse songer à pareille interprétation. Ce serait aller contre la substance de sa doctrine [1]. D'ailleurs, la rédaction de notre passage semble avoir été commandée par le souci d'exclure toute priorité de la connaissance de la faculté par rapport à celle de son acte. Pour montrer que la connaissance de la vérité, qui est celle du rapport de l'acte avec la chose, dépend de la connaissance de la nature de l'acte, saint Thomas avait parlé de la première au présent et de la deuxième au passé: « quod quidem [proportio actus ad rem] cognosci non potest nisi *cognita* natura ipsius actus ». Mais maintenant, pour exprimer la relation qui existe entre la connaissance de la nature de l'acte et celle de la nature de l'intelligence, il emploie le seul présent: « quae [natura actus] cognosci non potest, nisi *cognoscatur* natura principii activi ». Ce n'est sans doute pas sans intention que l'auteur a résisté aux suggestions de la symétrie. Lorsque, aussitôt après, il dit que le sens est impuissant à connaître sa nature, et qu'il s'ensuit qu'il ne peut connaître la nature de son acte, on doit entendre seulement que le pouvoir de connaître la nature de l'acte, suppose le pouvoir, réservé aux facultés spirituelles, de se replier complètement sur elles-mêmes. C'est que les deux connaissances sont inséparables. Une même vue les saisit l'une et l'autre. Connaissant son acte, la faculté, du même coup, se connaît elle-même.

Cette doctrine paraît toute naturelle, si l'on considère d'abord la restriction contenue dans le texte. La science immédiate que prend d'elle-même l'intelligence, en connaissant son acte, est li-

[1] Cf. 3 d. 23, q. 1, a. 2, c. — *In De Anima*, l. 3, lect. 9. — *De Veritate* q. 10, a. 8; a. 9 ad 1^{m}; I^{a} P. q. 14, a. 2 ad 3^{m} etc.

mitée à cette certitude qu'elle est faite pour se conformer aux choses : « in cuius natura est ut rebus conformetur ». Dans un acte dont elle pénètre l'essence intime et par lequel elle est de fait rendue conforme à son objet, quoi d'étonnant à ce qu'elle saisisse son mouvement naturel, sa destination propre, son aptitude à se conformer aux choses ? Elle n'apprend de la sorte ni sa simplicité, ni son immatérialité, ni aucune autre de ses prérogatives. Elle devra raisonner, et parfois longuement, pour les découvrir. Mais ce pourquoi elle est essentiellement faite, ce qu'elle fait en réalité, ne suffit-il pas, pour qu'elle en prenne conscience, qu'elle arrive à connaître la nature de son acte ? Et vraiment, savoir que par nature son acte la rend conforme aux choses, et savoir qu'elle est un pouvoir de se conformer aux choses, n'est-ce pas pour elle connaître une seule et même vérité ? Par quelle dialectique découvrirait-elle qu'elle est née pour connaître, si elle ne le voyait pas, d'un simple regard, dans la production même de ses actes ? Elle se débattrait à nouveau dans l'étau du diallèle, prétendant parvenir à une certitude, et à la plus fondamentale, sans savoir si elle est elle-même principe de vérité plutôt que d'erreur. L'acte de l'intelligence, pour être distinct de l'intelligence, comme le fruit l'est de l'arbre qui le produit, n'en retient pas moins avec l'intelligence, puissance dont il est l'acte, une relation si étroite, une proportion si exacte, une dépendance si immédiate, qu'il est impossible d'en pénétrer la nature, sans voir, par là même, celle de l'intelligence. L'on conçoit qu'il faille discourir, en quelque manière, pour passer de la nature d'un acte à la nature de son principe, quand on le saisit du dehors en quelqu'une de ses propriétés ; mais lorsque la faculté qui voit l'essence de l'acte, est celle-là même qui le produit, elle saisit dans une unité vivante, et le fruit de son activité et la direction naturelle de son mouvement. L'intelligence, en se voyant connaître, se juge faculté de connaître, tout comme la plante qui se sentirait former un raisin, se reconnaîtrait cep de vigne.

De plus, saint Thomas donne la lumière qu'il faut pour comprendre comment en un seul acte plusieurs connaissances soient acquises. Un jugement unique, qui est un acte simple et une seule vision, fait connaître l'objet, la conformité de l'intelligence avec

l'objet, la nature de l'acte d'appréhension, la nature de l'intelligence. C'est que tout ce butin intellectuel n'est pas saisi de la même manière. Une seule chose est connue directement et termine, à proprement parler, l'acte de l'esprit: c'est l'objet. Le reste est atteint par le fait même, comme impliqué dans la connaissance directe et comme condition de cette connaissance. Cajetan a bien vu que telle était la conception de saint Thomas. Dans le commentaire détaillé qu'il fait du texte de la *Somme*, qui est parallèle à celui que nous étudions, il explique que, pour l'intelligence, connaître sa conformité avec l'objet, c'est percevoir en elle quelque chose comme conforme à l'objet, et que, émettre un jugement, dire par exemple: l'homme est un bipède, c'est précisément appréhender quelque chose comme conforme à l'objet. C'est en cela que l'acte consiste. La conformité avec l'objet, n'est pas ce sur quoi porte le jugement; mais elle est connue par le fait qu'un jugement sur l'objet est porté. Le jugement contient cette conformité. Il n'est l'affirmation explicite et directe (*in actu signato*) de ce qu'est l'objet, que parce qu'il est, par essence, l'affirmation implicite et en action (*in actu exercito*) de cette conformité entre l'esprit et l'objet [1].

Il est impossible de jouir en un seul acte de plusieurs connaissances, lorsque ces connaissances requièrent des déterminations différentes dans l'intelligence, des espèces multiples [2]. Mais s'il arrive que plusieurs connaissances, quel que soit leur nombre, puissent être obtenues par une seule espèce, on peut les posséder simultanément et en un même acte. « Quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur [3] ». Or, c'est une même espèce, celle de l'objet, par laquelle sont connus l'objet, l'acte de connaissance, le principe connaissant [4]. Les conditions ou principes

[1] « Cognoscere conformitatem in actu signato est cognitionem terminari ad relationem conformitatis. Cognoscere vero conformitatem in actu exercito est cognoscere aliquid in se ut conforme cognito... Cognoscere igitur conformitatem sui ad rem, nihil aliud est quam apprehendere complexum aliquod: apprehendendo enim ly *homo est*, apprehendo aliquid ut conforme ». *In Iam* q. 16, a. 2, VI.

[2] Ia q. 85, a. 4.

[3] Ia q. 12, a. 10. — Cf. q. 86, a. 2.

[4] Cf. *In De anima*, l. 3, lect. 9.

d'un acte de connaissance sont saisis dans le même acte qui fait connaître l'objet, si toutefois cet acte lui-même est saisi [1]. Cet acte est saisi par l'intelligence humaine dans le jugement. Dans le jugement, donc, non seulement l'objet, mais les principes de la connaissance de l'objet, c'est-à-dire l'acte et la faculté par lesquels l'objet est connu, sont atteints par la même opération [2].

Il ne reste plus à saint Thomas qu'à conclure: l'intelligence connaît la vérité, en tant qu'elle réfléchit sur elle-même. « Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur ».

Si nous relisons maintenant d'un trait le texte que nous avons étudié ligne par ligne, voici, expliqué et paraphrasé, le sens qu'il nous révèle: La vérité se trouve dans l'intelligence, non seulement comme réalisée, mais comme connue; et elle est connue parce que l'intelligence, dans l'acte du jugement, réfléchit sur sa première opération, l'acte de simple appréhension. Par cette réflexion, en effet, l'intelligence n'a pas seulement conscience de son acte, mais elle a la certitude que son acte est l'expression de la réalité. Or, elle ne peut puiser une telle certitude que dans la connaissance de la nature de son acte, et elle ne peut connaître la nature de son acte qu'en connaissant en même temps la nature du principe de cet acte. Ce principe est l'intelligence, et sa nature est de se conformer à ce qui est. Toutes ces choses peuvent être connues

[1] « Non opportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo ». *De Verit.*, q. 10, a. 8 ad 9m.

[2] « Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere ». 1, d. 1, q. 2, a. 1 ad 2m. — « Non alio actu potentia fertur in obiectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere ». 1 d. 10, q. 1, a. 5 ad 2m. — Cf. 3 d. 14, q. 1, a. 1; q. 4, sol. — Ce n'est donc qu'en apparence que ces textes, que nous pourrions multiplier, semblent contredire d'autres textes, cités plus haut. Entendus chacun à sa place dans la doctrine, ils s'harmonisent tous d'eux-mêmes. — On trouvera dans une très intéressante étude du R. P. Gardeil (*La perception de l'âme par elle même.* « Mélanges thomistes », Kain, 1923) un réel secours pour comprendre comment l'âme se connaît elle-même dans son acte intellectuel. On a plaisir à voir le souci du P. Gardeil, aussi bien dans ces pages que dans son récent article *Le « Mens » d'après S. Augustin et S. Th. d'Aquin*, « Rev. des Sc. ph. et théol. » Avril 1924, de chercher l'accord entre la pensée de S. Thomas et celle de S. Augustin, et d'éclairer l'une par l'autre.

ensemble dans l'acte même du jugement qui se termine à l'objet, parce qu'il n'est pas besoin de plusieurs actes pour atteindre une connaissance et ses conditions. La vérité se trouve donc comme connue dans le jugement parce que, dans cet acte, l'intelligence fait un retour complet sur elle-même et saisit sa propre nature.

* * *

Ainsi, croyons-nous, se trouvent satisfaites du même coup deux exigences fondamentales, qui paraissent souvent être en lutte. Il faut que notre affirmation de posséder la vérité soit justifiée, et il faut qu'elle le soit sans discours. D'une part, ni l'instinct, ni la foi, ni la volonté, ni l'utilité ne peuvent juger en dernier appel de nos certitudes. C'est à l'intelligence de rassurer l'intelligence. D'autre part, l'intelligence ne peut un seul instant, en sachant le sens des mots qu'elle emploie, dire qu'elle ignore sa propre valeur. Sinon, elle l'ignorerait à jamais. Comment en effet pourrait-elle l'apprendre, si elle ne sait ce qu'est en soi ce qu'elle appelle apprendre? Et quand elle le pourrait, par quelque effort philosophique, que deviendrait la certitude de la plupart des hommes qui n'ont ni le goût, ni le pouvoir de fournir cet effort?

Il faut donc que l'intelligence se connaisse avant toute méthode, avant tout raisonnement, avant toute philosophie. Saint Thomas, si nous l'avons bien compris, explique qu'elle se connaît, en effet, par le fait qu'elle émet un jugement vrai. Or, tout homme qui pense émet des jugements vrais, car il sait au moins les premiers principes, et il s'en sert.

CHARLES BOYER S. I.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Esame di alcune opere di diritto.

1. L'opera dell'egregio Biavaschi, professore di filosofia del diritto nella R. Università di Padova [1], è buona, anzi eccellente, sia per il valore dottrinale come per la natura del soggetto. L'argomento infatti, come ognuno vede, è di somma importanza, specialmente ai nostri giorni, perchè la maggior parte dei problemi, che agitano oggi la povera umanità, che sconvolgono le basi del civile consorzio, che turbano i partiti e le classi sociali, deriva da un fatto doloroso ed innegabile, cioè che non si conosce o non si vuol conoscere la norma ultima del diritto, che è Dio.

Il lavoro del Biavaschi è diviso in due parti. La prima riguarda il problema della conoscenza e la possibilità della filosofia del diritto. Anzitutto l'A. fa un minuto e rigoroso esame del criticismo trascendentale (pag. 1-47), mostrando l'errore gravissimo del noto sistema di Emmanuele Kant e additando le funeste conseguenze che da esso derivano nel campo del diritto e della morale; e giustamente conchiude col dire che il criticismo non eleva, ma degrada la dignità umana, « perchè se, in apparenza, proclama la dignità umana, in sostanza la snatura, emancipandola dal suo Creatore... Vano è parlare di diritti e di doveri, vano insorgere contro l'ingiustizia e la violenza, perchè manca un punto stabile di appoggio » (pag. 47).

Indi il dotto A. parla (pag. 48-88) del panteismo e del materialismo storico, fermandosi ad esporre il sistema hegeliano e le varie teorie che ad esso, più o meno davvicino e direttamente, si ricollegano. Dimostra con evidenti ragioni come il materialismo sia la rovina dell'ordine sociale, perchè « spalanca le porte al comunismo e all'anarchia » (pag. 88), e che, per conseguenza, la salvezza deve ricercarsi necessariamente nei fattori morali.

Splendida è la confutazione del positivismo giuridico e del cosidetto formalismo aprioristico (pag. 89-163). Il nostro A. non sorvola, ma penetra nel fondo delle questioni; non teme le difficoltà, bensì le

[1] G. B. Biavaschi, libero docente di filosofia del diritto nella R. Università di Padova, *La crisi attuale della filosofia del diritto*. Seconda edizione completamente rifatta. Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1922.

affronta impavido e sicuro; non si restringe ad un cenno sommario di questa o quella teoria, ma, tenendo conto di tutte le pubblicazioni anche recentissime, offre ai lettori una trattazione compiuta, un lavoro sodo e perfetto nel suo genere. È questo un pregio assai raro, un merito indiscutibile.

Nella seconda parte il ch. Autore espone la natura e la finalità della filosofia del diritto. Rigettata la teoria dell'Hobbes e del Rousseau, egli dimostra la natura sociale dell'uomo e, procedendo con metodo logico e stringato, dà il concetto del diritto naturale secondo Aristotile, Cicerone e S. Tommaso d'Aquino; spiega il rapporto che esiste tra il diritto naturale e quello positivo; discorre a lungo dei precetti giuridici e morali (pag. 164-243). Sgombrato il terreno giuridico dagli sterpi delle erronee teorie, il nostro A. passa sicuro a stabilire la precisa nozione di scienza e di filosofia del diritto, a mostrare l'esistenza della legge morale-naturale, dell'ordine etico e giuridico, l'intimo e necessario nesso che esiste tra il diritto e la morale (pag. 244-331). « Oggi più che mai, dice l'egregio Autore, in base alla storia ed all'esperienza, si sente vivo il bisogno di dare al diritto ed alla scienza dello Stato un contenuto davvero razionale. Ciò sarà possibile a patto solo di ritornare all'insegnamento aristotelico-tomistico, poichè la filosofia tradizionale soltanto addita quale sia veramente la natura umana, quale il fine sovrano che deve presiedere ad ogni ordinamento sociale... Dunque — e questa è la conclusione logica e finale — non solo non vi è diritto senza morale; ma non vi è morale nè vera civiltà senza Cristo » (pag. 324, 331).

La dottrina è soda e sicura, attinta agli autori classici; l'erudizione è vasta, lo stile elegante, la forma nobile e dignitosa. Qualche espressione potrebbe essere più esatta e qualche punto meglio dilucidato.

Raccomandiamo a tutti gli studiosi delle discipline giuridiche quest'ottimo lavoro, e mentre ci congratuliamo di cuore col dotto A., esprimiamo l'augurio ch'egli ci offra altri lavori simili a questo, lavori che facciano veramente onore alle nostre Università, alla classica scuola italiana.

2. Con vivo piacere salutiamo la pubblicazione di questo Dizionario [1], che viene veramente a « colmare » una lacuna nelle discipline

[1] *Dictionnaire de droit canonique* contenant tous les termes du droit canonique, publié sous la direction de A. Villien et E. Magnin, professeurs de droit canonique à l'Institut catholique de Paris. Paris, Letouzey et Ané, 1924.

giuridiche, a soddisfare un giusto desiderio degli studiosi di diritto canonico.

Il primo fascicolo, uscito testè alla luce, contiene 44 articoli, dalla voce *Abbas* fino ad *Affaires ecclésiastiques extraordinaires* (*Congregation des*). Parecchi di questi articoli sono importanti e scritti con soda cultura e larga erudizione; altri lasciano a desiderare sotto l'aspetto storico, dottrinale e bibliografico, per es. quelli che trattano dell'abiura, dell'assoluzione, dell'astinenza, dell'atto umano, dell'adozione, ecc.

Nell'articolo *Abbas* (pag. 1) l'A. distingue tra « Bernard de Parme » e « Bernard de Botone »; laddove trattasi di uno stesso e identico canonista, il celebre Bernardo Parmense, detto *di Botone* o semplicemente *Botone*, morto nel 1266, che scrisse i *Casus longi* e la *Summa de titulis Decretalium*. Nell'art. *Abbaye* (pag. 6) deve applicarsi la disposizione del can. 102, § 1. Non sono sinonimi (pag. 17) *Prélats Réguliers* e *Abbés Nullius* (cfr. can. 110, 215, 319 etc.). Nell'articolo *Abbés* (pag. 50) la nozione dei sacramentali non corrisponde al chiaro e preciso concetto che ne dà il Codice (can. 1144). È inesatto il dire (pag. 65) che « une autre *condition* préalable pour l'*élection* d'une abbesse est l'intégrité virginale ». Oggi, senza parlare del diritto antico, il Codice (can. 504) non fa, e giustamente, nessuna menzione di tale requisito. Nell'art. *Absolution* (pag. 123) si dice: « Les censures *ab homine* portées par une sentence *générale* sont considérées comme des censures *a iure* ». Ciò oggi, dopo il Codice, non è esatto (cfr. can. 2217, § 1, 3°). Per conoscere se le decisioni delle SS. Congregazioni (pag. 169) abbiano valore universale, cioè obblighino non solo le parti, ma tutti i fedeli indistintamente, bisogna prima vedere *se* e *quale* potestà d'interpretare le leggi ecclesiastiche ad esse competa; inoltre bisogna distinguere tra le diverse specie d'interpretazione, e finalmente osservare se questa sia stata legittimamente promulgata a norma dei canoni 9 e 17.

Ci auguriamo che gli egregi collaboratori tengano conto di tutte le pubblicazioni importanti e degli studi più recenti, certi che in tal modo essi, con articoli sodi, eruditi e magistrali, porteranno un prezioso contributo nel campo delle canoniche discipline.

3. Il dotto P. Fanfani ci offre un opportuno Manuale [1], in cui si trova raccolto ed esposto in ordine metodico tutto ciò che nel Codice

[1] P. LUDOVICUS I. FANFANI O. P., *De iure parochorum ad normam Codicis I. C.* Taurini-Romae, P. Marietti, 1922.

ha attinenza coll'esercizio dell'officio parrocchiale. Non si tratta di un vero e proprio commento dei canoni che si riferiscono ai diritti, alle facoltà ed agli obblighi dei parroci, e neppure, parlando propriamente, di un lavoro dottrinale. Ciò nonostante, l'opera riuscirà utile senza dubbio a coloro che esercitano la cura d'anime, perchè in essa troveranno esposto e spiegato chiaramente tutto ciò che riguarda il retto adempimento del loro officio.

In fine, per rendere il Manuale più pratico ed utile, l'egregio A. con felice pensiero ha raccolto, in una appendice, i principali formularii che si riferiscono alla cura parrocchiale e possono servire al parroco per compilare, in modo conveniente ed uniforme, i varii atti che sono propri della cura d'anime.

Qualcuno forse potrebbe desiderare maggior brevità, cioè che non si riportassero alla lettera tutti e singoli i canoni, bastando la semplice citazione di essi; inoltre taluni potrebbero bramare che alcune questioni fossero trattate con maggiore ampiezza e con maggior apparato scientifico, che venissero sciolte brevemente, con la semplice citazione del canone relativo, parecchie questioni (per es. pag. 46, 99, 136, 219, ecc.) e che alcuni punti del Codice, riguardanti l'officio parrocchiale, fossero meglio chiariti e svolti, sia per l'utilità dei parroci come pure a vantaggio degli studiosi di diritto canonico.

Non è esatto (pag. 15), a norma del can. 1410, quanto si dice del beneficio parrocchiale. La risposta alla questione circa le « oblationes quae fiunt tum alicui cappellae vel imagini ecclesiae paroecialis, tum alicui aediculae vel oratorio extra ecclesiam paroecialem » (pag. 177), o è inesatta, o almeno equivoca. L'egregio A. dice che queste offerte « nisi aliter expresse constet de mente offerentium, per se *ad parochum pertinent* ». È erroneo il dire che i parroci possono « *authentice* declarare in dubiis *utrum* et *quantum* aliqua lex ecclesiastica in singulis casibus obliget » (pag. 191). L'opinione che i vari cooperatori possano validamente e lecitamente assistere ai matrimoni « *ratione sui officii* », senza bisogno di generale o particolare delegazione (pag. 291), non può sostenersi, anzi è manifestamente contraria alle disposizioni del Codice (cfr. can. 451, § 2, 2°, 476, § 6, 1094, 1096, § 1). Il can. 1094, per tacere di altre prove in contrario, dice che il matrimonio deve celebrarsi « coram *parocho*, vel loci Ordinario... ». Ora dal Codice sono equiparati ai parroci « cum omnibus iuribus et obligationibus paroecialibus et *parochorum* nomine in iure veniunt » non tutti indistintamente i vicarii parrocchiali, ma quelli soltanto che « *plena* (si noti la parola) *potestate paroeciali* sint praediti » (can. 451,

§ 2, 2°). Il vicario cooperatore non gode della *piena* potestà parrocchiale, altrimenti sarebbe inutile parlare, come fa il Codice, di delegazione generale per i matrimoni (can. 1096, § 1). Il can. 476, § 6 esclude in termini chiari e precisi, che non ammettono dubbio alcuno, la *piena* potestà. Dice infatti: « Eius iura et obligationes ex statutis dioecesanis, ex litteris Ordinarii et ex ipsius parochi commissione desumantur ». Nè dal fatto che il vicario cooperatore deve « ratione officii, *parochi vicem supplere* eumque adiuvare in *universo* paroeciali ministerio » (can. cit.), si può dedurre la *piena* potestà, di cui sopra. Solo si deduce la natura dell'obbligo e la sua estensione.

Il P. Fanfani insegna giustamente che la S. Comunione si può distribuire nelle chiese non parrocchiali « feria V in Coena Domini et die Paschatis Resurrectionis D. N. I. C. » (pag. 249). Egli si fonda sulla risposta data da Pio X per mezzo della S. Congregazione del Concilio e sul can. 867 che non distingue tra giorno e giorno, fra luogo e luogo. Siamo lieti di rilevare che il ch. A. accetta ed approva in tal modo la nostra sentenza [1], che, giuridicamente parlando, essendo stato tolto dal Codice l'obbligo di soddisfare al precetto pasquale nella propria parrocchia (can. 859) e raccomandandosi caldamente dalla Chiesa la Comunione frequente e quotidiana (can. 863), deve ritenersi come certa.

4. L'opera di Mons. Battandier [2] è nota ai canonisti e a quanti si occupano dei religiosi di voti semplici. Essa, come dice il titolo stesso, è una *guida canonica* per le costituzioni degli Istituti religiosi di voti semplici. Ci rincresce che la presente edizione, quantunque pubblicata nel 1923, non sia stata riveduta e corretta con esattezza, e resa in tal modo pienamente conforme al nuovo Codice di diritto canonico. Rimangono nel testo ancora molte disposizioni, le quali oggi, secondo la nuova legislazione, non sono più in vigore; e, per contrario, altre disposizioni introdotte dal Codice, non sono neppure accennate di volo. Esprimiamo l'augurio che in una prossima edizione questo grave difetto sia tolto. Perciò siamo dolenti di non poter raccomandare l'opera se non con le dovute riserve.

[1] F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis iuxta Codicem iuris canonici*, vol. I, n. 435.

[2] Mgr Albert Battandier, *Guide canonique pour les constitutions des Instituts à vœux simples suivant les récentes dispositions (Normae) de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers et le nouveau droit canon.* Sixième édition. Paris, Lecoffre, 1923.

5. Il P. Vidal si è reso davvero benemerito delle discipline giuridiche, e siamo certi che tutti gli studiosi di diritto canonico gli saranno gratissimi. Egli ha incominciato la pubblicazione dell'opera del P. Wernz [1], adattandola al Codice. Quest'opera non ha bisogno di raccomandazioni. È classica nel suo genere, sia per la sodezza della dottrina e per il metodo rigorosamente scientifico, come per l'erudizione vastissima e la profondità delle cognizioni nel campo storico e giuridico. Fu detta, e non a torto, l'opera migliore e più perfetta di diritto canonico che sia stata pubblicata nel secolo scorso; e tale essa rimane anche oggi, dopo la pubblicazione del Codice, nonostante alcuni difetti di forma, di metodo e di stile. E noi vediamo ogni giorno che tutti coloro i quali trattano qualche argomento canonico, ricorrono sempre, come a miniera inesauribile, all'opera dell'esimio P. Wernz. Perciò il pensiero del P. Vidal di conservare nella sua integrità quest'opera veramente classica e di renderla nel tempo istesso conforme al Codice di diritto canonico, è degno di ogni encomio.

Diciamo subito e con vivo piacere che non si tratta di un semplice adattamento fatto con la citazione dei canoni relativi alla materia, come si scorge nella maggior parte delle edizioni pubblicate dopo il Codice, bensì di un vero e proprio commento dei canoni. Il dotto P. Vidal affronta le questioni, anche ardue e difficili, tien conto delle varie opinioni dei canonisti, esprime con sereno giudizio il proprio parere, recando in tal modo, con un profondo criterio giuridico e con una vasta e sicura conoscenza delle discipline giuridiche, un contributo veramente prezioso all'interpretazione del Codice.

6. L'opera del pio e dotto P. Blat [2] è degna di speciale considerazione. Egli si è assunto il non facile compito di darci un commento completo di tutto il Codice. Nessuna meraviglia che, attesa la vastità della materia e la ristrettezza del tempo, il lavoro, come altri di questo genere, per es. quello del Cocchi e del P. Augustine, apparisca troppo affrettato e superficiale, privo di quella vasta cultura e profonda dottrina, attinta alle opere dei migliori canonisti, che si richiede in un vero e proprio commento del Codice. Nonostante questo

[1] *Ius canonicum* auctore P. FRANCISCO XAV. WERNZ S. I. ad Codicis normam exactum opera P. PETRI VIDAL eiusdem Societatis sacerdotis. Tomus II. Codicis liber II. *De personis*. Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1923.

[2] Fr. ALBERTUS BLAT O. P., *Commentarium textus Codicis iuris canonici*. Romae, F. Ferrari. 1921-1924.

difetto fondamentale, certamente scusabile per il motivo sopra accennato, il lavoro del P. Blat non manca di alcuni pregi e di pratica utilità.

Non tutti certamente approveranno il metodo seguito dall'A. di citare alla lettera, e assai frequentemente, S. Tommaso; taluni avrebbero preferito che si citasse soltanto l'opera, il luogo, ecc., e solo in qualche caso eccezionale, trattandosi di un lavoro canonico e non teologico, si riferissero le precise parole dell'Aquinate.

Non sappiamo comprendere il motivo per cui l'egregio A. accenni solo di volo alla disciplina antica e non dia almeno le principali nozioni storiche, secondo le norme fissate dal Decreto della S. Congregazione dei Seminari e delle Università, 7 agosto 1917 (*A. A. S.*, IX, pag. 439), essendosi egli prefisso il lodevole intento di giovare specialmente colla sua opera « tyronibus iuris canonici », come dice nella prefazione. Il lavoro, compiuto secondo le norme suddette, sarebbe riuscito molto più utile e vantaggioso per gli alunni della scuola del testo di diritto canonico ed anche per gli insegnanti, i quali, come prescrivono le citate norme, « antequam dicere de aliquo instituto iuridico aggrediantur, apte exponant *qui eius fuerit ortus, quae decursu temporis acciderint progressiones, mutationes ac vices*, ut discipuli pleniorem iuris cognitionem assequantur ». Non sappiamo parimente comprendere la ragione per cui non venga *mai* citato nessun canonista nè antico nè moderno. Il Codice « vigentem huc usque disciplinam *plerumque* retinet » (can. 6); e i canoni che « ius *vetus* ex integro referunt, ex *veteris* iuris auctoritate, atque ideo ex receptis *apud probatos auctores* interpretationibus sunt aestimandi » (can. 6, 2°, 3°). Perciò lo studio del Codice richiede necessariamente la conoscenza del diritto antico, attinta a fonti sicure, ossia « *apud probatos auctores* », come dice il can. 6, 2°. Ciò, è vero, esige molta fatica e pazienza; ma senza tale raffronto della nuova legislazione e dottrina coll'antica, un'opera sarà sempre di natura sua manchevole ed imperfetta. E diciamo questo non solo rispetto al lavoro del dotto P. Blat, ma, con più ragione, rispetto ad altri lavori, anzi alla maggior parte delle opere di diritto canonico che sono state pubblicate dopo il Codice.

7. Un ottimo lavoro riguardante il diritto matrimoniale è quello del P. Schäfer [1]. L'esposizione è chiara e ordinata, la dottrina sicura,

[1] P. TIMOTHEUS SCHAEFER O. M. CAP., *Das Eherecht nach dem Codex iuris canonici*, Münster i. W., Aschendorff, 1924.

l'interpretazione dei canoni fatta con criteri strettamente giuridici. Le principali questioni sono tutte accennate e discusse; i punti controversi sono esaminati con sereno ed imparziale giudizio. Il dotto A. tien conto delle varie opinioni dei commentatori del Codice, riferendosi opportunamente alla dottrina degli antichi e migliori canonisti e ai documenti pontificii; indi, con matura ponderazione, passa ad esprimere il proprio parere intorno ai dubbii ed alle controversie. È un lavoro dottrinale e scientifico. Cosa rarissima, dobbiamo dirlo con rossore, fra tante pubblicazioni relative al Codice di diritto canonico!

Omettiamo alcune osservazioni di poca importanza, che potremmo fare, osservazioni però che non diminuiscono il valore intrinseco del lavoro. Raccomandiamo ben volentieri quest'opera dell'egregio P. Schäfer a tutti i cultori delle discipline giuridiche.

8. L'avv. prof. Viglino tratta un argomento delicato, che ha non lieve importanza nel campo giuridico [1]. Egli pretende dimostrare, come dice il titolo stesso, che il dissenso dei teologi e dei canonisti rispetto all'impedimento dell'impotenza si fonda sopra un puro e semplice *equivoco*. Ciò, lo diciamo subito, non è esatto.

Ci sembra che l'egregio A. mostri di non avere un chiaro e preciso concetto di questo impedimento, della sua natura, della sua origine, del diritto (non umano o positivo, ma *naturale*) da cui e per cui sussiste. Scrive difatti: « Il diritto canonico *fa* dell'impotenza, non un semplice motivo di annullamento a istanza di parte... ma un impedimento dirimente, di diritto pubblico... » (pag. 4). Neppure è esatto, quanto afferma del diritto civile italiano. « In diritto civile, così egli (l. c.), l'impotente può *validamente* contrarre matrimonio, e solo all'altro coniuge è riservato il diritto di chiedere l'annullamento ». Il magistrato civile non *scioglie* il vincolo matrimoniale, cioè non dichiara invalido e nullo il matrimonio che fu celebrato *validamente*, ma, come il giudice ecclesiastico, dichiara, provata l'impotenza perpetua e antecedente alla celebrazione (cfr. art. 107), che il matrimonio non ha mai esistito e non esiste, stante l'impedimento. L'art. 107 del nostro Codice non parla di annullamento, bensì di « *causa di nullità* ». Questi due termini non sono sinonimi. E non occorre insistere, perchè trattasi di nozioni giuridiche a tutti note. Per es. l'on. Enrico Ferri nella

[1] Avv. prof. CAMILLO VIGLINO, *Un curioso equivoco sull'impotenza al matrimonio in diritto canonico.* Estratto dalla Rivista « Il Diritto Ecclesiastico », vol. 2, ser. III, gennaio-luglio 1923.

seduta parlamentare del 18 maggio 1923 [1], parlando della riforma del Codice civile italiano, propose che, oltre « i casi di nullità », si introducessero nel Codice anche « i casi di annullamento ». Questi, grazie a Dio, non esistono nella nostra legislazione; e speriamo, per l'onore e per il bene della nostra cara Patria, che non verranno mai introdotti.

Non sappiamo comprendere perchè il Viglino dica (pag. 4) che « in diritto canonico... chicchessia *può provocare* dall'autorità ecclesiastica il processo d'*annullamento*, ogni qualvolta in uno dei coniugi manchi qualche requisito alla generazione, *benchè sieno atti all'accoppiamento e l'abbiano sempre esercitato* ». Il nostro A. (pag. 5) muove, secondo il diritto canonico, alcune obbiezioni rispetto all'impotenza propriamente detta e alla sterilità, e poi aggiunge: « *Ad obbiezioni siffatte non vedo che cosa si possa rispondere* ». Osserviamo che queste ed altre obbiezioni sono state già sciolte da tanti classici autori che hanno trattato di questa materia.

A pag. 12 il Viglino dice: « Ma il *Codex I. C.*, che fa altre distinzioni (can. 1068), questa distinzione non la fa. E non è forse un fatto *naturale* la menopausa nella donna a una certa età? E non è *accidentale* anche l'impossibilità di generare sopravvenuta nell'uomo in conseguenza dell'orchite doppia? Come si vede *le incongruenze non potrebbero essere maggiori* ». Con uno studio più sodo e profondo dell'argomento, fatto sopra i migliori teologi e canonisti, si giungerebbe necessariamente ad altre conclusioni. Inoltre il Viglino (pag. 10, 11, 13) dice: « *Tale è*, secondo noi, *la mente degli autori*. Anzi ardiremmo dire che è *la mente di tutti i secoli sino al nostro tempo*... A noi sembra di vedere in questo *nuovo orientamento* della dottrina e giurisprudenza ecclesiastica sulla valutazione dell'impotenza, come impedimento dirimente del matrimonio, un effetto della giusta preoccupazione contro un abuso... Quante incongruenze e incertezze anche nel campo della morale! » Per conoscere « la mente degli antichi », anzi « la mente di tutti i secoli sino al nostro tempo », di S. Agostino, di S. Tommaso, di S. Bonaventura, del Sanchez, di Pietro Ledesma, dello Scoto, del Durando, ecc. ecc., rimandiamo il nostro A. all'opera recentissima, per tacere di altre, del P. Arendt [2].

È inesatto il dire che « *l'essenza del matrimonio*, cioè la condizione necessaria e *sufficiente della sua validità*... è la *mutua corpo-*

[1] *Atti Parlamentari. Camera dei Deputati.* N. 2013-A, pag. 45.

[2] G. Arendt S. I., *Circa controversam validitatem matrimonii feminae recisae.* Romae, 1923, nn. 20, 52 ss., 73 ss., 85 ss.

rum traditio, l'unione sessuale » (pag. 17). Parlando del *fine* del matrimonio, il Viglino avrebbe dovuto, a scanso di equivoci e per evitare ogni confusione d'idee, distinguere tra il fine *immediato* e *mediato*, tra il fine *operis* ed *operantis*; inoltre avrebbe dovuto notare che la frase « fine essenziale » si può intendere in due sensi [1].

Queste ed altre osservazioni, che per brevità omettiamo, dimostrano che il lavoro dell'egregio avvocato e professore, in una prossima edizione, dev'essere accuratamente corretto, togliendo le inesattezze, dilucidando i punti oscuri ed eliminando quelle frasi che suonano poco rispettose verso teologi e canonisti eminenti che sostengono l'opinione contraria. Sarebbe stato opportuno che la Rivista « Il Diritto Ecclesiastico », nel pubblicare l'articolo, avesse fatto qualche osservazione e riserva.

9. Pochi sono i lavori di diritto pubblico ecclesiastico, che trattino con sicurezza di dottrina e di principii veramente cattolici tutte le varie e complesse questioni, che riguardano la natura giuridica della Chiesa, i suoi diritti interni ed esterni, le sue relazioni col potere civile. Uno di questi lavori è l'opera del P. Matteo Conte A Coronata [2]. Essa è divisa in tre parti. L'A. premette opportunamente alcune nozioni generali intorno al diritto ed alla società, che servono di preambolo e d'introduzione al diritto pubblico ecclesiastico.

Nella prima parte si espone il diritto pubblico *interno* della Chiesa cattolica, cioè la sua perfezione giuridica e il suo triplice potere, legislativo, giudiziario e coattivo. Nella seconda si parla del diritto pubblico *esterno*, ossia delle relazioni della Chiesa con gli Stati cattolici ed acattolici. Nella terza sono trattate alcune questioni speciali, che si riferiscono ai diritti della società ecclesiastiea ed ai rapporti di essa col potere statale. In fine si espongono le fonti del diritto canonico.

Il lavoro, in generale, è ben fatto. Si ammira una soda cultura, una larga erudizione. Talvolta manca la chiarezza, di modo che si riesce con difficoltà ad afferrare il genuino pensiero del dotto autore. Alcune questioni sono passate sotto silenzio; altre discusse ed esaminate con eccessiva brevità. Un grave difetto, trattandosi d'un breve

[1] Cfr. A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, IV. *De castitate et vitiis oppositis.* Romae, 1923, n. 34; PALMIERI, *De matrimonio,* th. III; MEYER *Instit. iur. nat.,* I, n. 408; II, n. 96.

[2] P. MATTHAEUS CONTE A CORONATA O. M. CAP., *Ius publicum ecclesiasticum.* Taurini, Marietti, 1924.

compendio di diritto, è quello di recare lunghe e frequenti citazioni di autori (per es. pag. 21, 25, 35, 37, 38, 40, 62, 67, 77, 89, 99, ecc. ecc.).

A pag. 152, not. 5 ci viene attribuito proprio il contrario di ciò che noi abbiamo scritto. Altro è parlare del contratto in senso *vero* e *proprio*, ed altro è parlare del contratto in senso *largo* o *improprio*, quale è, per es., la promessa gratuita, da cui non deriva l'obbligo di giustizia commutativa. Inoltre (pag. 160) ci si attribuisce l'onore dell'originalità, che davvero non ci spetta. Non siamo stati noi i primi a rilevare la fallacia d'argomentazione di qualche autore. Altri, e molto prima di noi, per es. l'illustre P. Ojetti [1], hanno avuto l'onore e il merito di aver fatto questo. Anzi lo stesso P. Palmieri riconobbe lealmente l'inesattezza in cui era caduto.

L'egregio A. (pag. 153 s.) si allontana dalla sentenza, oggi quasi comune, del P. Wernz e pretende di confutarla. La dottrina dell'eminente canonista, ben compresa, non solo è probabile, ma certa, secondo i principii del diritto naturale ed ecclesiastico. Non bisogna, infatti, confondere il *ius in re* col *ius ad rem*, il vero contratto bilaterale colla semplice promessa o con altra forma di patto o accordo. Se il nostro A. avesse fatto ricorso ai classici teologi e canonisti che trattano *de iustitia et iure* — per es. al Molina, Lugo, Lessio, Lopez, Fagundez, Consobrini, Rosmer, Carrière, ecc. ecc. — e da essi avesse appreso dei chiari e precisi concetti intorno a questa materia, siamo certi ch'egli, con la sua mente acuta e perspicace, avrebbe senz'altro accettata la dottrina dei PP. Wernz, Hammerstein, Ojetti, Baldi, Rivet, Cappello, Laurentius, del Chelodi e di quanti recentemente hanno scritto intorno ai concordati.

Ci auguriamo di veder tolti in una nuova edizione questi difetti, affinchè l'opera riesca più perfetta ed utile agli studiosi delle giuridiche discipline.

10. Chiudiamo il nostro esame accennando a due preziosi volumetti dell'egregio Mons. Sosio d'Angelo, professore nel Pontificio Ateneo di S. Apollinare [2]. I due volumetti fanno parte della « Biblioteca canonico-giuridico-pastorale » diretta dallo stesso Mons. d'Angelo. Il primo tratta dei diritti e doveri *comuni*, il secondo dei diritti e doveri *specifici* del parroco. Questi lavori, come altri pubblicati dal dott. A., per es.

[1] B. OJETTI, in *The cath. encyclopedia*, v. *Concordat*, pag. 197 sqq.

[2] Mons. Prof. S. D'ANGELO, *Parroco e parrocchia nel Codice di diritto canonico*. I. *Doveri e diritti comuni*. II. *Doveri e diritti specifici*. Giarre (Sicilia), Casa Editrice Dr Pietro Lisi, 1923-24.

La sepoltura ecclesiastica e i diritti funerarii, ecc., sono molto utili ai sacerdoti destinati ad esercitare la cura d'anime, perchè espongono con somma chiarezza, brevità e precisione, tutta la disciplina vigente che si riferisce all'officio parrocchiale; e sono utili ancora a quanti si dedicano allo studio del diritto canonico, poichè l'interpretazione dei varii canoni è fatta con prudente criterio e con matura ponderazione, dietro la scorta dei migliori teologi e canonisti. L'A. dilucida i punti oscuri e controversi, aggiunge delle opportune applicazioni a casi concreti, offre utilissimi suggerimenti ed osservazioni, scioglie le difficoltà, additando la via sicura da seguire. In tal modo egli unisce, con lodevole connubio, la parte speculativa e dottrinale alla parte positiva e pratica. E ciò accresce il pregio e l'utilità degli opuscoli, che noi raccomandiamo vivamente a coloro che esercitano il ministero parrocchiale.

FELICE M. CAPPELLO S. I.

RECENSIONES

GUIDO MATTIUSSI S. I. — **L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico.** — Milano, Soc. Ed. Tip. Card. Ferrari, 1924, in-8°, VII-396 pag. L. 10.

Dolendum sane est quod hoc opus, nostro quidem iudicio praeclarissimum, faciem externam satis miseram habeat. Quod certe auctorem non latuit. Relictis enim aliis quae notari possent, ipse rogavit nos ut de negligentia in operis typographica correctione, a lectore veniam suo nomine peteremus. Fecit auctor quod potuit; meliorem emendationem obtinere non valuit. Praesertim in pag. 143, linea 18, probrosum est mendum; ubi loco dicendi: *l'Uomo Dio*, legitur: *l'Uomo di Dio*; quae est haeresis nestoriana.

Sed his sepositis, quae materialia sunt, venimus ad formale libri, seu ad doctrinam in ipso contentam atque explicatam.

Vult igitur cl. auctor demonstrare, Assumptionem gloriosam Virginis Matris Dei in caelum, esse veritatem de fide divina catholica definibilem.

Ut autem aliqua doctrina sit de fide divina catholica definibilis, non sufficit eam esse connexam cum revelatis; quamvis enim Ecclesia possit definire connexa cum revelatis, haec tamen, etiam post definitionem Ecclesiae, creduntur fide ecclesiastica, non divina (pag. 319, 320) [1]. Ex alia vero parte, non requiritur revelatio formalis explicita, quod facile omnes dabunt. Quapropter, omnes difficultates quae contra definibilitatem Assumptionis B. Virginis ex eo peterentur, quod neque historice, neque theologice, probari possit eam esse ab Apostolis praedicatam, sunt extra rem, ideoque nihili faciendae (pag. 330 sq.).

Requiritur ergo et sufficit ad praedictam definibilitatem, ut Assumptio B. Virginis sit formaliter implicite revelata. Si enim continetur in deposito revelationis formaliter implicite, iam eo ipso est credibilis de fide divina; si autem praeterea accedat actus Ecclesiae

[1] Notum est id a sat multis theologis non admitti; in quorum sententia non datur fides ecclesiastica quae non sit divina.

eam proponentis ut revelatam, evadit de fide divina catholica (pag. 306). Verum quidem est argumentatione opus esse ut Assumptionem B. Virginis videamus implicite contentam in aliis explicite revelatis. Sed id nihil officit ad intentum; non enim est argumentatio per quam ex aliqua veritate revelata et principio quodam philosophice evidenti, deducimus conclusionem novam; sed potius agitur de argumentatione mere expositiva, vi cuius vel applicatur cuidam casui particulari principium quoddam universale, vel analysi subiicitur id quod in se continet quaedam enuntiatio amplior, vel tandem mere explicatur plenus sensus veritatis iam revelatae et cognitae (pag. 364).

Quibus positis, quaestio huc demum redit: Quaenam est illa veritas explicite revelata, in qua formaliter implicite continetur Assumptio B. M. Virginis. Censet igitur cl. auctor eam inveniri in eisdem locis S. Scripturae, in quibus habetur veritas Immaculatae Conceptionis; nimirum, in protoevangelio et in salutatione angelica (pag. 176 sq.; et pag. 344).

Est autem advertendum, mentem cl. auctoris non esse hanc, quod scilicet doctrina de Assumptione B. Virginis contineatur in eiusdem Immaculata Conceptione. Non id, inquam, affirmat cl. Mattiussi, sed aliud quid. Videlicet: Certi iam sumus, illam mulierem quae inimicitias gessit cum serpente, esse Beatissimam M. Virginem. Certi quoque sumus in illis inimicitiis contineri liberationem B. Virginis a culpa originis. Forte nihil horum sine magisterio Ecclesiae cognoscere potuissemus, saltem certo (pag. 389); atvero nunc per magisterium Ecclesiae certissime novimus. Iamvero, sicut in praedictis inimicitiis videmus B. Virginem fuisse *singulari modo redemptam*, ideoque praeservatam ab originali peccato, eodem quoque modo videmus Matrem Dei praeservandam fuisse non quidem ab ipsa morte, sed utique a corruptione mortis. Si enim post mortem et corruptionem sicut ceteri beati gloriosa resurgeret, non aliter quam aliis beatis competeret humanitati B. Virginis gloriosa immortalitas. Quod dici non potest; victoria enim quam ipsa de diabolo reportavit omnino postulabat, ut Mater Dei non succumberet morti sicut alii homines, sed statim post mortem a Redemptore Corredemptrix suscitaretur ac raperetur in caelum.

Similis argumentatio fieri potest ex salutatione angelica, qua S. Gabriel celebravit B. Virginem gratia plenam. Haec enim plenitudo gratiae talis est in Matre Dei, ut peculiari ratione producere debeat omnes effectus ad quos gratia Dei sanctificans apta est. Inter hos autem effectus numeratur resurrectio carnis, omnibus promissa; quae tamen singulari modo debita est Matri Dei, novae Evae (pag. 183 sq.).

Neque his argumentis contentus est cl. auctor; alia enim multa addit tum ex traditione, tum ex analogia fidei. Et ad traditionem quidem quod attinet, illud est notandum, hanc doctrinam vix ab aliquo fuisse impugnatam, cum e converso de Conceptione Immaculata acres controversiae habitae sunt, ut omnes norunt. Hinc igitur difficultates ex traditione quae contra definibilitatem Conceptionis Immaculatae afferri potuerunt, contra Assumptionem in caelum locum non habent. Analogia autem fidei tales convenientias suppeditat, ut multis de causis contrarium inconveniens appareat. Id est, eiusmodi convenientiae non solum ostendunt Assumptionem B. Virginis congruere cum dignitate Matris Dei, Corredemptricis, Virginis incorruptissimae, aliisque similibus (pag. 195 sq.), sed etiam probant inconveniens prorsus fuisse ut B.Virgo in sepulchro moraretur ut reliqui mortalium hominum. Sunt igitur congruentiae valde accedentes ad rigorem argumentationis theologicae (pag. 315), secundum quod ex eis apparet opus divinum in glorificatione Dei Genitricis irrationabiliter fuisse interrumpendum, nisi pervenisset usque ad Assumptionem gloriosam.

Haec et alia plurima pulcherrime exposita atque evoluta invenies in opere R. P. Mattiussi, quod valde utile putamus tum ad statum quaestionis de Assumptione B. Virginis recte determinandum, tum ad vim argumentorum capiendam. Excitabitur quoque in legentium animis ille pietatis ac devotionis affectus in Matrem nostram, qui ex singulis fere libri paginis emanat.

Ad finem hoc adiungimus. Notat cl. auctor (pag. 363 et 372), ad definibilitatem alicuius doctrinae non requiri ut argumenta quibus probatur eam contineri in deposito revelationis, sint omnino evidentia et certa. Tunc enim nec iudicium supremae auctoritatis esset per se necessarium, neque tali iudicio aliud disceremus praeter id quod aliunde sine ulla dubitatione compertum esset, neque tandem requireretur assistentia Spiritus Sancti, per quam supernaturali ratione infallibilitas secura redditur. Hinc igitur, ait cl. auctor, satis est ut argumenta eiusmodi rem probent certitudine quadam morali, ita ut doctus quivis prudenter iudicare possit illam doctrinam, de qua agitur, contineri reapse in deposito revelationis.

Cum ergo Ecclesia procedit ad definiendas veritates prius non omnino certas, utitur quidem adiumentis omnibus naturalibus ut ex illis sciat quidquid humano studio scire potest; sed tandem confidit in divino auxilio, quod hac de causa semper invocare solet, vi cuius illud iudicium prudenter formatum, et ab eo qui ad id auctoritate pollet fidelibus annuntiatum, infallibiliter verum est.

Non quidem concedit cl. auctor Assumptionem B. Virginis non esse omnino certam; immo, eam tuetur ut omnino indubiam. Sed tamen affirmat, quamvis ad talem certitudinis gradum non fuerit adhuc perventum, id minime obstare quominus definiri possit. Sic pag. 372 et 392.

Hoc autem postremum sic intelligendum videtur, ut, cum ea morali certitudine, de qua loquitur cl. auctor, tum possit procedi ad definitionem, si traditio iam a pluribus saeculis unanimiter doceat aliquam veritatem ut saltem connexam cum revelatis. Fieri nempe potest ut traditio iam a multis saeculis aliquam doctrinam doceat eo modo quo diximus, et tamen aliquod dubium restet de valore intrinseco argumentorum, et tunc non apparet cur non possit res definiri. Si vero dubium restaret circa ipsum traditionis consensum, in hoc casu videretur definitio esse imprudens; quamvis, si de facto definitio advenerit, iam eo ipso tollitur omne dubium.

Iamvero, in casu nostro de Assumptionis definibilitate, constat omnino de unanimi traditionis consensu. Et dum in hoc puncto aliquae rationes obstare posse videbantur ne definiretur Immaculata Conceptio, id non valet ullo modo de ipsius Matris Dei Assumptione in caelum.

NICCOLÒ CARD. MARINI. — **Il Primato di S. Pietro e de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo.** Seconda edizione, notabilmente accresciuta. — Roma, Tip. Poliglotta Vaticana, 1922, in-8°, xx-373 pag.

Secunda editio libri, qui indole suo scientificus cultoribus disciplinae theologicae praecipue destinatus est, cum primam non ita multos post annos excipiat, iam satis valorem operis commendat.

Nobili desiderio promovendae causae unionis Ecclesiarum orientalium schismaticarum cum Ecclesia Romana, Em. auctor, quem interim Deus iam ad laboris praemium recipiendum vocavit, nihil melius fieri posse existimavit, quam ut doctrina luminis illius insignis Ecclesiae graecae, qui fuit S. Ioannes Chrysostomus, de primatu S. Petri eiusque successorum dilucide et profunde exponeretur. Inde enim facile patet, quantum orientales illi, qui primatum R. P. in universam Ecclesiam nolunt agnoscere, a tramite eximii Doctoris, quem ipsi aeque ac Latini non ob solam eloquentiae laudem sed ob doctrinae quoque integritatem merito suspiciunt, non sine magno sui damno recesserint.

Methodum sequendam ipse Em. auctor his verbis indicat: « Noi non faremo altro che riportare fedelmente nel loro originale le testimonianze del Boccadoro; e del nostro non vi metteremo che qualche

opportuna dichiarazione logica o grammaticale; o meglio, fermeremo l'attenzione del lettore sopra l'intrinseca forza dimostrativa degli argomenti del S. Dottore » (p. 3).

Haec ultima verba profecto non nimis ad litteram accipienda sunt. Verum quidem est, omnes textus S. Io. Chrysostomi qui ad rem faciunt, sedulo colligi et tum in textu originali tum in versione latina, adiecta interdum etiam versione italica, proferri. Sed auctor eos diffuse commentariis illustravit, ut melius genuinus eorum sensus pateret. Imo, ubi probandum est, iuxta S. Ioannem primatum S. Petri ad eius successores transmitti, c. 6 multis ostenditur, quomodo illa transmissio ex textibus, antea pro primatu ipsius S. Petri allatis, logice consequatur, etiamsi S. Doctor hanc consequentiam non disertis verbis expresserit. Forte hic modus procedendi aliquibus minus probatur, cum periculum secum ferat, ne nostra attribuamus scriptori, cuius sententia est declaranda. Sed Em. auctor, huius periculi probe conscius, omnes vires intendit, ut obiective semper S. Chrysostomi mentem explicaret. Deinde unicus tantum textus, isque classicus habetur, quo S. Doctor expresse de S. Petro eiusque successoribus agit. Cum autem vel huius textus vis probativa a quibusdam — licet immerito, ut Em. Marini optime demonstrat — in dubium vocetur, non absque re erat ostendere, quomodo primatus S. Petri perpetuitas necessario connectatur cum hoc primatu, qualem S. Io. Chrysostomus eum concipit. Tandem praetermittendum non est, hoc libro non tam disquisitionem historicam institui, quam thesin aliquam probari auctoritate S. Io. Chrysostomi. In toto vero opere admiramus sane Em. auctorem, quod tam praeclare versatus sit in scriptis celebris Patriarchae, eiusque doctrinam tam profunde et perspicue interpretatus sit subtilitate, quae scholasticum non dedeceret.

Licet titulus libri solam expositionem sententiae S. Chrysostomi in quaestione de primatu Romanorum Pontificum annuntiet, multo plura tamen ibi pertractantur. Cap. v. g. 11, 12, 13 vix mentio fit S. Doctoris, sed solvuntur quaedam difficultates, quae generaliter contra primatum fieri possunt, principia statuuntur doctrinalia circa conceptum apostolatus et primatus, auctoritate Concilii Chalcedonensis doctrina S. Chrysostomi confirmatur, cap. 15, 16 quaeritur, an S. Paulus dici possit primus et proprius fundator Ecclesiae Romanae, et unica tantum paragrapho de S. Chrysostomo agitur; cap. 20 testimonia plurimorum PP. Graecorum in favorem primatus S. Petri afferuntur, cap. 22 consideratur primatus S. Petri in liturgiis Ecclesiae Graecae, cap. 23 solvuntur obiectiones contra primatum tamquam medium necessarium

ad unitatem Ecclesiae tuendam, et vel argumentatio Leibnitzii in favorem primatus exponitur.

Queratur quis, quod hoc modo attentio lectoris a S. Io. Chrysostomo eiusque doctrina avocetur. Sed animadvertat, haec omnia tam sedulo congeri, ut melius appareat, S. Chrysostomum omnino consentire cum praecipuis Graecae doctoribus Ecclesiae cuius doctrinam in quaestione de primatu merito dici potest repraesentare.

In altera parte Em. auctor considerat facta historica, quibus constat S. Ioannem Chrysostomum agendi modo non minus quam doctrina sua primatum Romanorum Pontificum agnovisse. Et primo quidem describit, quid fecerit S. Doctor, ut schismati Antiocheno finem imponeret, adducens reconciliationem Meletianorum factionis cum Siricio Papa atque ita significans, solum R. Pontificem sua auctoritate suprema potuisse mederi scissioni, quae per tot annos Ecclesiam Antiochenam afflixerat. Obiectiones, quae contra vim argumenti fiunt, omni conatu diluuntur. Secundo agitur de appellatione S. Ioannis, postquam synodo sub Quercu depositus est, ad Romanam Sedem. Hic etiam plurima pertractantur, quae immediate rem non attingunt, de appellatione ad Summum Pontificem in genere, de canonibus Sardicensibus, de causis persecutionis contra S. Ioannem, eam tamen haud dubio illustrant.

Estne autem textus, qui sub nomine S. Cyrilli Alex. ab Allatio allegatur, genuinus? In operibus S. huius Patris inveniri non potest. Sed Allatius eodem laqueo captus videtur quo S. Thomas, qui in opusculo contra errores Graecorum ad Urbanum IV eundem textum profert, eum tamen exscriptum esse fatetur ex quodam libello anonymi auctoris De Processione Spiritus Sancti. Profecto genuini textus, quibus agnitio primatus probatur, licet minus emphatici sint, apud S. Cyrillum non desunt.

Me non decet commendare librum Em. Card. Marini, qui nomine et dignitate sui auctoris non minus quam gravitate argumenti pertractati haud dubio apud omnes commendatur. Utinam contribuat ad unionem Ecclesiarum tam desideratam restituendam.

I. F. de Groot S. I.

ALEXANDER MACDONALD D. D., Bishop of Victoria, B. C. — **The Sacrifice of the Mass in the light of Scripture and Tradition.** — London, Kegan, 1924, in-12°, xxii-184 pag.

Les catholiques de langue anglaise sont bien heureux d'avoir sur la Messe un livre aussi nourrissant et aussi attrayant qu'est l'œuvre

de Mgr Macdonald, ancien évêque de Victoria-Vancouver, aujourd'hui évêque d'Hébron. Le vénéré prélat s'attache à mettre en lumière sur la Croix, le Calvaire, le Sanctuaire Céleste, la Messe, les thèses qu'il a soutenues depuis vingt ans, et qui tous les jours gagnent du terrain.

Sur le lien entre la Cène et le Calvaire, voici une formule des plus limpides: « L'action inaugurée par le Grand-Prêtre au Cénacle, et la passion consommée par la mort de la Victime sur la croix, se fondent dans l'unité d'un seul sacrifice, le sacrifice de la Nouvelle Loi, le même qui est offert tous les jours sur tous nos autels du Levant au Couchant » (pag. 46). Et voici l'explication: « Quand Notre Seigneur offrit à son Père dans la dernière Cène son Corps et son Sang en tel appareil qui ne pouvait manquer d'évoquer devant notre esprit un état de mort, il donnait à entendre sans équivoque possible que ce qu'il offrait, c'était la mort même dont le jour suivant allait lui faire subir l'atteinte. Par conséquent l'offrande liturgique faite au Cénacle... était l'offrande de sa passion et de sa mort, ou, ce qui revient au même, de la vie qu'il donnait en rançon pour le salut du monde. Et il n'y eut de sacrifice terminé, achevé, que quand la vie fut effectivement immolée » (pag. 93).

Au ciel Jésus-Christ est entré en sa qualité de Victime du sacrifice aussi bien que de Grand-Prêtre de l'alliance. Ce n'est pas à dire que le ciel ait un autre sacrifice que celui qui a acquitté notre rançon; mais il a accueilli et détient le Prix versé pour nous sur la Croix (pag. 55-57 et passim).

Et quant à la messe, où est sa place dans cette économie? et d'abord quelle est sa vraie et propre essence? En voici une définition: « La messe, aux yeux de l'Eglise qui l'offre, n'est pas un nouveau sacrifice, un sacrifice autre que celui du Calvaire, mais c'est l'offrande RENOUVELÉE (the offering again) du même sacrifice une fois offert sur la croix » (pag. 80). Il s'ensuit que « la messe est un sacrifice EN VERTU DE l'offrande liturgique jadis accomplie par le Christ [à la Cène], et de sa mort sur la croix dont cette offrande liturgique fit une vraie immolation en lui imprimant le caractère propre du sacrifice » (pag. 77).

Voilà des définitions lucides, qui ne laissent place à aucune équivoque. Il est bien clair que si la messe est une offrande *renouvelée*, ce renouvellement ne pourrait se confondre purement et simplement avec l'acte originel situé dans le passé. Qui dit renouvellement, implique dualité par quelque endroit. Il y a donc quelque dualité du côté de l'offrande. Il ne s'ensuit certes pas qu'il y ait double offrande, et comme successive, de la part de Jésus-Christ: une seule offrande

du Souverain Prêtre a suffi une fois pour toutes, et suffit encore, parce qu'elle reste opérante à perpétuité à travers toutes nos oblations particulières (pag. 120). Ce n'est donc pas elle qui est renouvelée; c'est-à-dire qu'elle n'a pas à se répéter: elle subsiste dans son efficacité inépuisable. Elle est universelle parce que principale, et unique parce qu'universelle. Ce qu'il y a de nouveau en fait d'offrande, doit par conséquent se chercher non du côté de l'oblateur en chef, qui est le Christ, mais du côté des oblateurs en second, qui sont les prêtres investis par lui du pouvoir de faire ce qu'il a fait, du pouvoir d'offrir ce qu'il a offert. Mais il est clair qu'une oblation aussi subalterne et aussi dépendante ne s'ajoute pas à la première comme une grandeur à une autre grandeur, comme un tout à un tout, ou comme une partie à une partie, mais comme une participation à la source plénière dont elle dérive; c'est-à-dire à peu près comme la créature au Créateur, et comme une délégation à l'autorité suprême dont elle emprunte la force. Elle s'ajoute en ce sens qu'elle pose quelque chose d'autre, et quelque chose de nouveau, quelque chose qui survient là où on ne pouvait encore noter sa présence; mais tout en s'ajoutant, elle n'ajoute rien en fait d'actualité ou de réalité à la plénitude déjà contenue dans sa source.

La messe est donc une « offrande renouvelée », et donc nouvelle en un sens; mais comme elle ne se renouvelle qu'*en vertu de* l'oblation primitive qui fut le sacrifice personnel du Christ, elle ne multiplie ni n'accroît ce dont elle dépend: elle y reste suspendue, elle fait corps avec l'unique et immortelle offrande du Christ; et ainsi subsiste une unité vraie et foncière entre l'action sacerdotale de Jésus-Christ et l'action sacerdotale de ses prêtres. C'est tout ce que veut dire le profond et docte écrivain, lorsqu'il insiste à toutes les pages de son livre sur l'unité parfaite du sacrifice de la Croix et du sacrifice de la Messe; sur cette unité qui se prend non seulement (chose trop indiscutable) du côté de l'hostie une fois pour toutes mise en qualité de victime et de don, mais aussi du côté de l'action oblatrice, de l'action sacrée qui constitue le sacrifice.

Dira-t-on qu'à force de mettre en lumière cette unité, il laisse tomber dans l'ombre la multiplicité qui s'y associe par le fait de notre collaboration dispersée dans le temps et dans l'espace, et qui ne saurait se nier sans nier la messe elle-même? Alors qu'on veuille bien se rappeler l'objectif du livre. Ce livre est un char d'assaut, dirigé contre une doctrine d'absolue dualité qui multiplie et les immolations effectives du Christ-Victime, et les interventions oblatrices du Christ-Prêtre.

C'est cela que l'auteur nie, que l'auteur entend nier. Il n'y a eu qu'une seule effective immolation du Christ: elle suffit à tout jamais. Il n'y a eu qu'une seule intervention actuellement et formellement oblatrice du Christ: elle vaut pour toujours; elle préside à toutes nos messes; elle donne vie et vigueur à toutes nos oblations subordonnées; et les récapitulant toutes en Jésus-Christ, fait de toutes une œuvre de notre Chef accomplie par le ministère de ses membres.

De ce point de vue tout étonnement se dissipera; certaines locutions s'atténueront aussi, en retenant ce qu'elles ont d'intentionnellement incisif, mais en se dépouillant de ce qui pourrait leur donner une portée outrancière. Il faut se souvenir que l'auteur en même temps que théologien est volontiers poète. Il nous dit quelque part, pour caractériser la transition entre la manière plus traditionaliste de Cajetan et l'allure plus indépendante de la génération postérienre: « En vain le dernier des scolastiques avait poussé un cri d'alarme: le Phaéton du Nouveau Savoir escaladait le char du soleil, et, conduits par sa main, les chevaux s'égaraient bientôt en dehors de la voie sûre, frayée par les siècles ». On a parfois l'impression que les chevaux de notre poète théologien, bien que conduits par une main nullement débile, mais pleins de sang, mais pleins de jeunesse, aspirant à pleines bouffées l'air boréal des plaines Canadiennes, avec je ne sais quelle brise lointaine qui vient des montagnes d'Ecosse, impatients de toutes les lisières et de tous les circuits, se jettent de droite et de gauche à travers champs, défonçant ici une culture, et culbutant ailleurs un piéton: mais c'est pur jeu; bientôt on les voit reprendre sagement la route, au terme de laquelle, d'une allure impeccable, ils passeront la borne et s'engageront sous l'arche triomphale. De fait, il y a des moments où l'auteur, plutôt que de nous donner une analyse froidement méthodique, se laisse aller à évoquer une vision, où se retrouvent assurément les traits de la vérité, mais non isolés, non dégagés de tels entours qui, en se fondant avec eux, peuvent altérer leur pureté. C'est pourquoi tout en s'accordant avec lui sur les vérités maîtresses qui font l'objet et l'intérêt principal de son livre, on gardera la respectueuse liberté de différer d'avis sur certains points secondaires, sur certaines pièces accessoires de sa théorie. Ainsi que l'écrivait dans sa Lettre-Préface le très sûr et très autorisé théologien qu'est Mgr Lépicier, « il se peut qu'en tel ou tel détail de moindre importance, je ne sois pas certain de m'accorder entièrement avec Votre Grandeur; mais, dans l'ensemble, votre thèse, d'une belle venue, avec ses ap-

puis empruntés aux meilleures autorités qu'il y ait en la matière, ne peut manquer de faire sur l'esprit du lecteur la plus salutaire impression ».

M. DE LA TAILLE S. I.

GUSTAVE BARDY, PROFESSEUR SUPPLÉANT AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE. — **Paul de Samosate.** *Etude historique.* — Louvain, « Spicilegium sacrum Lovaniense », 1923, in-8°, XII-581 pag.

Voici un livre qu'accueilleront avec reconnaissance théologiens et historiens. Si l'on excepte quelques travaux du XVIIe et du XVIIIe siècle bien oubliés aujourd'hui, nous n'avions guère jusqu'ici que quelques pages consacrées à la théologie de Paul de Samosate, du protestant Albert Réville (*La christologie de Paul de Samosate* dans « *Etudes de Critique et d'Histoire* » 2e série. « Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes ». Sciences religieuses, t. VII. Paris, 1896, pag. 189-208) qu'il fallait lire avec grande précaution. A. Réville écrivait dès 1869 que l'unitarisme de Paul de Samosate avait pour lui le « bon droit historique » (*Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ,* Paris, 1869, pag. 72) et dès 1868 que l'unitarisme était « une des formes les plus épurées, les plus libérales et les plus rationnelles de la religion chrétienne » et qu'il avait été « à l'origine du christianisme une puissance sérieuse, le plus ancien facteur et l'un des plus importans de la vie de l'Eglise » (*Le christianisme unitaire au IIIe siècle* dans la « Revue des Deux-Mondes » du 1er mai 1868, pag. 74).

Faire du paulianisme la vraie tradition chrétienne semble être devenu un lieu commun dans le monde protestant. C'est Harnack (Realencyclopädie de Herzog-Hauck 3e éd. art. *Monarchianismus*, pag. 322) qui voit dans la doctrine du Samosatéen « la continuation de celle d'Hermas » ; c'est, dans un livre tout récent, le D^r Ch. E. Raven qui écrit que « la condamnation de Paul de Samosate a été un désastre pour l'Eglise » (*Apollinarianism. An essay on the Christology of the early Church.* Cambridge, 1923) et Bethune-Baker, qui, dans la préface du même volume, considère Paul de Samosate comme le représentant de la première tradition chrétienne. C'est M. Loofs enfin, un des maitres les plus réputés du protestantisme allemand, qui affirme, dans une étude parue il y a quelques semaines, que « Paul de Samosate se présente à nous comme un des théologiens les plus intéressants de l'ère anténicéenne, car il appartient à une tradition dont les racines plongent dans une époque antérieure à l'envahissement du flot

de l'hellénisme » (*Paulus von Samosate.* « Texte u. Unters. », XLIV, 5. Leipzig, 1924, pag. 322).

M. Bardy a résolument et victorieusement tenu tête à ce courant et ce ne sera pas l'un des moindres mérites de son livre d'avoir prouvé que Paul de Samosate est un isolé, que « son enseignement était la négation même du christianisme » (pag. 442) et qu' « il n'existait avant lui aucune tradition ferme en faveur d'un enseignement qui rabaissait le Christ à la simple condition d'un homme adopté par Dieu » (pag. 389). L'enquête historique qui aboutit à cette importante conclusion est des plus remarquables et c'est à bon droit que les examinateurs qui ont jugé en Sorbonne la thèse de M. B., l'ont regardée comme définitive. M. B. s'était montré bien des fois incomparable fouilleur de textes: il n'a point été inférieur à lui-même. Sa documentation est plus riche que celle de Loofs, dont le volume pourtant a paru quelques mois après le sien. Pour donner un exemple, Loofs ne connaît ni l'ouvrage syriaque inédit de Sévère d'Antioche contre Jean le grammairien, ni, ce qui est plus surprenant, le texte arménien de Timothée Ælure publié à Leipzig en 1908.

M. Bardy a rendu un des services les plus signalés aux études théologiques et, à une époque où l'histoire des dogmes devient elle aussi un champ de bataille, il a très brillamment défendu les positions catholiques. Son livre est de ceux qui font honneur en même temps à la science et à l'Eglise et il est indispensable à qui voudra désormais étudier et connaître la théologie christologique des dernières années du III° siècle et les survivances vraies ou prétendues du samosaténisme.

MARCEL VILLER S. I.

Sacramentario dei fedeli con note storico-liturgiche per cura del Rev. P. D. EDMONDO BATTISTI O. S. B. — Torino-Roma, Marietti, 1923, in-12°, 777 pag.

Ce livre est déjà bienvenu par le fait qu'il vient s'adjoindre au *Messale latino-italiano* et au *Breviario romano dei fedeli* dont nous rendions compte, il y a peu de temps, dans cette même revue (1923, p. 627). La trilogie liturgique se trouve ainsi complète.

Il nous semble que ce troisième volume l'emporte sur les précédents en intérêt et en valeur. C'est bien la première fois qu'un ouvrage pareil est offert aux fidèles. Dans un petit volume de moins de 800 pages, le lecteur trouve sur les Sacrements et les principaux Sacramentaux (bénédictions et processions), outre le texte latin et ita-

lien des formules et des prières, la description détaillée des rites et des enseignements de toute sorte auxquels ont contribué toutes les branches de la théologie. De la masse des choses, l'auteur a très heureusement dégagé ce qui peut exciter et entretenir chez le fidèle l'intelligence et le goût de la liturgie sacramentelle. Bien plus, comme le missel et le bréviaire, le « sacramentaire » n'est pas seulement un livre à lire à la table de travail; il peut être employé dans l'assistance même aux cérémonies et pour la préparation immédiate à la réception des sacrements; on y trouve en effet des prières avant et après la communion et la confession, ainsi que des conseils pratiques sur la manière d'aider les malades et les mourants. Du point de vue si légitimement choisi par Dom Battisti, on comprend fort bien qu'il ait omis bien des questions qui n'intéressent que l'école ou n'auraient d'autre effet que de troubler la piété. S'il est bon que le fidèle en soit instruit, il y a pour cela d'autres temps et d'autres livres. Mais de ce point de vue encore, il nous paraît qu'on aurait très avantageusement fait une place plus large à l'histoire, en sacrifiant un peu le droit canonique et même les explications dogmatiques. Nous eussions vu de même, sans regret, sacrifier certaines interprétations symboliques que nous sommes aujourd'hui peu disposés à goûter. Sur le rit de la communion et de la confession particulièrement, il y avait tant de choses à dire qui eussent intéressé et grandement instruit sur le sens profond des usages modernes. Dans les pages consacrées à l'histoire, il ne serait pas impossible de relever quelques inexactitudes, mais si légères que nous préférons ne les point signaler.

Nous sommes convaincu que les publications de D. Battisti offrent un des instruments les plus puissants d'apologétique. Comme la religion catholique y apparaît sublime, riche, pleine de douce et sereine poésie et en même temps profonde, sobre, humaine et pratique! Pourvu hélas! que ces beaux livres, comme trop souvent, ne restent pas fermés à ceux-là surtout qui auraient le plus à y apprendre. Aux prêtres et à leurs auxiliaires dans l'apostolat, il appartient de s'inspirer de leur esprit et de leurs enseignements et de s'employer à les faire pénétrer partout où il faut.

JEAN M. HANSSENS S. I.

MARTIN GRABMANN. — **Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters.** — Augsburg, Filser, 1922, in-8°, 63 S.

Das kleine, aber inhaltreiche Büchlein gibt zuerst eine gedrängte geschichtliche Uebersicht über die deutschen Mystiker von Rupert von

Deutz (gest. 1135) bis Nikolaus von Cues (gest. 1464) und zwar im Zusammenhang mit der christlichen Mystik überhaupt, soweit sie auf jene einen Einfluss ausübte oder ihn von ihnen empfing. Der Hauptteil der Schrift zeigt die von allzuviel oberflächlichen Beurteilern als kulturfremd oder -feindlich angesehene Mystik als Schöpfer und Bringer kostbarer Kulturwerte. Metaphysik und Dogma, Psychologie und Ethik, Aszese und Liturgie sind ihr zum Dank verpflichtet: von wenigen Entgleisungen abgesehen tragen die deutschen Mystiker eine klare Gottes- und Christusdogmatik vor; ihre psychologische Grundeinstellung ist jenes ganz persönliche, gemütswarme Verhältnis zu Gott, das ihren Schriften bis heute soviele Liebhaber gewinnt; die mittelalterliche Mystik verbindet sich endlich aufs innigste mit ernster Aszese, mit treuer Kirchlichkeit und edelster Menschenliebe. Im letzten Kapitel erscheint der Mystiker eng mit seiner Heimat verknüpft, deren Gedanken und sprachliche Ausdrucksformen er bereichert, deren Natur und Kunst ihn anregt, nicht ohne dass auch er, zumal auf die Malerei, befruchtend gewirkt hätte. Verfasser hat es so verstanden, wie es bei der reichen Fülle seines Wissens auch auf diesem Gebiet nicht anders zu erwarten war, die Mystik des mittelalterlichen Deutschlands ganz ins Kulturleben hineinzustellen und ein lebendiges Bild von ihr zu entwerfen, obwohl ihre Erforschung bis heute noch recht unvollkommen ist und daher kein überreiches und noch weniger ein verarbeitetes Material zur Verfügung stand. Ausser der gründlichen wissenschaftlichen Behandlung verleihen dem Werkchen noch besondern Wert die zahlreichen Litteraturangaben, sowohl von mystichen Schriften als von Studien über die Mystik. E. Raitz von Frentz S. I.

Legenda trium sociorum. *Bericht von dem Leben des hl. Franziskus,* von der Tradition zugeschrieben den Brüdern Leo, Rufinus und Angelus. Uebersetzung und Nachwort von S. J. Hamburger. — München, Theatinerverlag, 1923, in-12°, 140 pag.

Im Spiegel der Vollendung. *Ein franziskanisches Lebensbuch* hg. von Robert Hammer O. Fr. M. — Regensburg, Kösel u. Pustet, 1922, in-12°, 191 pag.

Nach den Legenden von Celano und Bonaventura gehören diese beiden Schriften zu den ältesten und ehrwürdigsten Quellen über den hl. Franz von Assisi. Schon darum ist ihre Verdeutschung sehr zu begrüssen. Etwas beeinträchtigt wird ihr Wert allerdings dadurch, dass beide Tendenzschriften sind, von der strengern Richtung im Orden

verfasst. Die Schreiber sind bis heute noch nicht mit Sicherheit bekannt.

1. Die « *Legende* », nicht selbständige Biographie, sondern Ergänzung zur *Vita prima* des Celano, berichtet mit köstlicher Frische von der Bekehrung des hl. Franz und seinem Werk. Hinter all dem Wunderbaren leuchtet noch mit genügender Klarheit der schöne Kern hervor, das langsame, naturgemässe innere Wachstum des Heiligen und die innern und äussern Schwierigkeiten, wie sie gerade grosse Männer und Unternehmungen zu begleiten pflegen. Auch der besondere Zauber des franziskanischen Geistes ist über die Legende gebreitet. Franz übt und fordert alles mit Freude und daher hat, so streng er das Evangelium auslegt, seine Aszese nichts eigentlich Hartes. Die Uebertragung, die dem Buchstaben und dem Geist gerecht wird, und die geschmackvolle Ausstattung, zumal die gute Wiedergabe der Franziskusfresken von Assisi, machen das Büchlein zu einem geeigneten Geschenkwerk. Trotz des hauptsächlich erbaulichen Zweckes wäre aber eine kurze historisch-kritische Einleitung, besonders die Angabe, welcher lateinische Text zugrunde liegt, wünschenswert gewesen.

2. Der *Spiegel der Vollkommenheit* (Speculum perfectionis) ist eine systematisch geordnete Anekdotensammlung, die Erhabenes und Kindliches, Strenges und Anmutiges aus dem Leben des hl. Franz erzählt. Dass der Armut und Demut so breiter Raum gegeben wird, lässt die Schrift unschwer als tendenziös erkennen: die « Spiritualen » wollten so ihre eigene Auffassung mit der des Vaters rechtfertigen. Mehr noch als das hätte ein anderer Umstand eine einleitende Erklärung und gelegentliche Anmerkungen notwendig gemacht: viele der in den Anekdoten enthaltenen Lehren sind, wenigstens für den Laien, missverständlich und irreführend. Der Heilige will ausser dem Kleid am Leib und einer elenden Hütte nichts für die Brüder zulassen an irdischem Gut; von Büchern und Wissenschaft will er nichts wissen; einmal löscht er das brennende Gewand, die brennende Hütte nicht, um dem « Bruder Feuer » nicht wehe zu tun. Bei diesen und ähnlichen Berichten wären die Fragen zu beantworten: sind sie historisch? Gehen die Forderungen des Heiligen, wie er von manchen sagt, auf direkte göttliche Eingebung zurück? Geben sie ein objektiv richtiges Bild der christlichen Vollkommenheit? Müsste jeder handeln wie Franz, wenn er mit der Lehre des Evangeliums ernst machen will? Beim *Speculum perfectionis* scheinen sich mir diese Fragen wesentlich stärker aufzudrängen, als bei den andern Franziskusquellen, und vielleicht hat der Leser, der sie sich nicht stellt, ihre Beantwortung am nötigsten, um

unklaren Begriffen zu entgehen und nicht einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Stifter und seinem Werk zu sehen. — Die Uebertragung, wohl nach dem Text Sabatiers, ist etwas zu frei, liest sich aber leicht und angenehm. E. RAITZ VON FRENTZ S. I.

Papst Pius X. *Ein Lebensbild.* Deutsche Bearbeitung nach F. A. Forbes. — Freiburg i. Br., Herder, 1923, in 8° x-177 pag.

Ohne « Anspruch auf Wissenschaft noch erschöpfende Gründlichkeit » zu machen (S. VII) gibt das Buch eine gute Darstellung des Lebenswerkes Pius X. Besonders ansprechend sind Kapitel I et II (Kindheit und Studienjahre — In der Seelsorge) und III (Der Papst der Eucharistie). K.

JOSEPH THERMES. — **Le Bienheureux Robert Bellarmin.** Collection « Les Saints ». — Paris, Lecoffre, 1923, in-12°, VI-204 pag.

Questa breve Vita pubblicata poco dopo la Beatificazione del grande Controversista e Cardinale, riassume con ordine e chiarezza tutto quello che riguarda gli avvenimenti e le virtù del Beato Bellarmino, desumendo le notizie da quello che ha lasciato scritto egli stesso, i suoi ammiratori ed i suoi nemici. Si chiude l'opera con queste belle parole: « In tutti i luoghi quelle anime che hanno sollecitudine e zelo per la difesa e l'espansione della Chiesa, si volgeranno verso il Beato Cardinale, la cui vita si consumò nel lavorare per la gloria di Cristo e del suo Vicario ». A. BASILE S. I.

GABRIEL LEDOS. — **Saint Pierre Claver.** Collection « Les Saints ». — Paris, Lecoffre, 1923, in-12°, XIV-176 pag.

Traendo profitto da tutto quel che dal secolo XVII sino ai giorni nostri è stato pubblicato intorno alle virtù e alla vita del maraviglioso *Apostolo dei Negri*, il signor Ledos ci presenta con lodevole brevità e chiarezza un fedele ritratto del Santo buono e affabile; descrivendoci l'aspro tenore di vita, con cui si preparò all'apostolato, le sublimi e pratiche lezioni di perfezione religiosa ricevute da S. Alfonso Rodriguez. Poi lungamente si trattiene a mostrarci l'opera sua principale, cioè la difficilissima ed efficace conversione e santificazione dei Negri; mentre non lascia di mostrarci il Claver assiduo e paziente consolatore dei malati, dei prigionieri e dei condannati a morte. In-

fine con vera competenza, rara in un laico, tratta delle virtù religiose e dell'altissima perfezione, raggiunta da S. Pietro Claver, illustrata da Dio con doni sopranaturali. A. BASILE S. I.

GIUSEPPE ZAMBONI, PROFESSORE DI GNOSEOLOGIA NELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL S. CUORE. — **La gnoseologia dell'atto, come fondamento della filosofia dell'essere.** *Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d'Aquino.* (Pubblic. dell'Univ. Catt. — Serie I: Sc. Philos. I-III). — Milano, « Vita e Pensiero », s. a., in-8°, 160 pag.

Le titre que M. G. Zamboni a choisi pour son livre, et qui, à première vue, semble peut-être énigmatique, devient tout à fait clair si l'on pense qu'il s'oppose, à la manière d'un défi, aux conceptions idéalistes. L'idéalisme a cru faire s'évanouir l'être en exaltant l'acte même de la pensée. L'auteur du présent ouvrage entend démontrer que l'étude de cet acte de penser, loin de ruiner la philosophie de l'être, en est au contraire le fondement. Il présente son travail comme un essai de reconstitution de la doctrine de S. Thomas sur notre acte de connaître. Mais son intention est bien de dépasser le point de vue historique et d'offrir des solutions réelles.

Ce livre, d'étendue modeste, mérite sans aucun doute de retenir l'attention des philosophes scolastiques. Non seulement il est un exemple d'étude consciencieuse, approfondie, sincère, originale, mais surtout il insiste très opportunément sur quelques principes, qui sont véritablement de S. Thomas et qui portent beaucoup de lumière au sein des problèmes de la connaissance. La pensée maîtresse de l'auteur est que nos adhésions spontanées à l'évidence, celles dont se contentent la plupart des hommes, sont non seulement légitimes, mais encore légitimées, c'est-à-dire, connues comme légitimes au moment même où elles se produisent. L'œuvre critique n'a donc pas pour but de conquérir la certitude, mais de l'étudier, d'en révéler les fondements, d'en rechercher les conditions et les exigences, et de la défendre. L'intelligence prononce avec assurance ses jugements sur les choses parce qu'elle connaît la nature de son acte d'appréhension. Mettre en pleine lumière cette réflexion naturelle, en décrire le processus, en découvrir les principes ontologiques, telle est la tâche du philosophe.

Quant aux sens, liés comme ils le sont à la matière, ils ne peuvent connaître la nature de leur acte. Mais l'intelligence juge l'acte du sens. Par suite, nos certitudes au sujet du monde sensible et notre confiance

en l'objectivité des sensations reposent sur une sentence prononcée en pleine lumière par l'intelligence. L'erreur provient toujours de quelque anomalie que l'attention peut déceler.

Fort de ces principes, nettement formulés (p. ex. pag. 40, pag. 118 sqq.) l'auteur entreprend l'analyse psychologique et critique de l'acte du sens et de l'acte de l'intelligence. Ici, dans le détail, nous trouverions encore d'excellentes remarques à relever. Mais nous aurions aussi des réserves à faire, dont quelques-unes ont leur importance. Nous n'y insisterons pas, aujourd'hui du moins, surtout parce que nous craignons de n'avoir pas toujours bien saisi la pensée exacte de M. Zamboni. En bien des pages, en effet, la rédaction est trop inachevée. L'idée apparait encore mal dégagée des matériaux qui ont servi à la former. Signalons seulement le point principal où il nous semble que l'auteur ne suit plus S. Thomas, et où, croyons-nous, il s'égare. Il conçoit l'intellect agent comme une faculté consciente de son opération (pag. 135). L'abstraction par suite est présentée, ou semble présentée, comme le résultat, logiquement acquis, d'intuitions, d'observations, de jugements plus ou moins explicites, à partir d'une sensation donnée (pag. 78 sqq.). Un inconvénient, entre autres, de cette conception est qu'elle rend difficile de regarder le premier jugement direct sur les choses autrement que comme la conclusion d'un effort dialectique. L'évidence de ce jugement n'est plus immédiate. Il faut remonter à quelque jugement primitif, au *Cogito*, à partir duquel tout le reste sera en quelque manière déduit. Il serait grandement à craindre que cela nous conduisit à faire des sensations et des concepts l'objet premièrement connu — *signum quod* — c'est-à-dire à une impasse.

Nous croyons qu'il suffira à M. G. Zamboni de s'appuyer plus fermement encore sur les principes qu'il a lui-même si heureusement affirmés, pour surmonter ce qui nous parait être une concession injustifiée à l'adversaire idéaliste, et pour nous donner une gnoséologie solide en toutes ses parties. CHARLES BOYER S. I.

RICHARD MUELLER-FREIENFELS. — **Irrationalismus.** *Umrisse einer Erkenntnislehre.* — Leipzig, Meiner, 1922, in-8°, VIII-300 pag.

Il n'est pas aisé de résumer en quelques lignes, sans le trahir, le dessein de M. Müller-Freienfels. Le titre qu'il a choisi ne correspond lui-même qu'à demi au contenu de son livre. L'auteur n'expose pas, comme on pourrait s'y attendre, une philosophie entièrement irrationnelle; mais simplement il revendique pour la philosophie le droit, et

même le devoir, d'employer à la conquête du réel, non pas la seule raison, mais aussi d'autres facultés que la raison. Avec les nombreux représentants du courant romantique dans la philosophie contemporaine, il veut que le philosophe interroge ses instincts, ses sympathies, ses émotions, ses intuitions d'artiste, ses expériences religieuses; mais il maintient aux renseignements fournis par la raison une vraie valeur de connaissance. Irrationalisme, si l'on veut, mais aussi, rationalisme élargi, complété, éclairé par une expérience intégrale.

Ainsi défini, cet irrationalisme pourrait avoir un sens raisonnable. L'aspect personnel de nos connaissances, la nuance intraduisible de nos sentiments individuels, le secret de la création artistique, le caractère singulier de chacun des êtres réels, rien de tout cela n'est directement saisi par le rationalisme, si l'on convient de désigner par ce mot un système de concepts abstraits et de lois universelles capable d'être également entendu par tout esprit. Que l'individu soit ineffable, dans notre langue humaine, qui n'en conviendrait? M. Müller F. montre sans peine, et d'ailleurs avec beaucoup de force, qu'une large part de ce qui est donné à la conscience est incommunicable, et que la réalité ne se livre pas toute entière aux prises de notre intelligence. Mais, à insister sur ces considérations, on court le danger de passer la mesure, de diminuer la vérité de la connaissanee intellectuelle, de ne laisser à la raison qu'une science, non pas seulement imparfaite, mais indéterminée, et même trompeuse. Il semble bien que M. Müller F. ne s'est pas suffisamment gardé de ces exagérations, qui sont assurément aussi ruineuses que celles d'un rationalisme outré. Il y a des vérités qui se sont transmises, essentiellement identiques, depuis Platon et Aristote jusqu'à nos jours; il y a des dogmes immuables; et il y a aussi des erreurs. Tous les systèmes de philosophie, même ceux des grands philosophes, ne sont pas vrais, et ils n'expriment pas tous, avec une simple différence de style, la même réalité. M. Müller F. aurait dû le reconnaître plus franchement, et même, dans l'intérêt de la part de justesse que contient sa thèse, le souligner avec fermeté.

CHARLES BOYER S. I.

KARL JOEL. — **Die philosophische Krisis der Gegenwart.** — Leipzig, Meiner, 1922, in-8°, 65 S.

Eine 1913 in Basel gehaltene Rektoratsrede. « Geistesforschung und Welterfassung klaffen heute auseinander, und in ihnen trennen sich Theorie und Praxis, Schule und Zeitgeist, Denken und Leben und kom-

men nicht zum Ausgleich » (S. 33). « Philosophie darf nicht stehn bleiben bei der Selbstbeschauung der Erkenntnis... sie muss die Brücke schlagen vom Denken zum Leben, in lebendigen Kontakt treten mit den Weltwissenschaften.. » (S. 58). Von den diesbezüglichen grundsätzlichen Untersuchungen der klassischen Scholastik erwähnt der Verfasser nichts. K.

MAX APEL. — **Kommentar zu Kants Prolegomena.** 2 Aufl. — Leipzig, Meiner, 1923, in-12°, XI-236 S.

Apel, der Kant den « tiefsinnigsten Denker, den die Menschheit hervorgebracht hat », nennt (S. VII), geht die *Prolegomena* (nach Schopenhauer die « fasslichste aller Kantischen Hauptschriften ») Paragraph für Paragraph durch und stellt durch geschickte Erläuterung und Heranziehung von Parallelstellen aus andern Kantschriften manche dunklere Stelle klar, zum Teil in polemischen Auseinandersetzungen mit andern Kantauslegern. Grundmängel der Kantischen Fragestellungen und Antworten, und damit die Unhaltbarkeit des metaphysischen Agnostizismus sind dem Kommentator entgangen. K.

Philosophische Bibliothek. *Sammlung der philosophischen Hauptwerke alter und neuer Zeit. Mit ausführlichen Einleitungen.* Leipzig, Meiner.

1. Bd. 4: ARISTOTELES. — **Ueber die Seele.** Uebers. von A. BUSSE, 2 Aufl., 1922, in-12°, XVIII-120 S.
2. Bd. 11: ARISTOTELES. — **Lehre vom Beweis.** Uebers. von E. ROLFES, 1922, in-12°, XVIII-164 S.
3. Bd. 12: ARISTOTELES. — **Topik.** Uebers. von E. ROLFES, 1919, in-12°, XVII-227 S.
4. Bd. 103: SCHILLER. — **Philosophische Schriften und Gedichte** (Auswahl.). von EUGEN KUEHNEMANN, 3 Aufl., 1922, in-12°, 437 S.
5. Bd. 183: AUGUSTINUS. — **Vom seligen Leben.** Uebers. mit Einführung in Augustins Philosophie von JOH. HESSEN, 1923, in-12°, XXX-43 pag.
6. Bd. 56-57: HEGEL. — **Wissenschaft der Logik** hrg. von GEORG LASSON, 1923, 2 vol. in-12°, CVI-405, X-511 S.
7. Bd. 72 a-c: EDUARD VON HARTMANN. — **Kategorienlehre** 2° Aufl. hrg. von Prof. Dr. FRITZ KERN, 1923, 3 vol. in-12°, XX-220, XVI-224, XVI-228 S.

1. — Busse, ein Schüler Zellers, gibt eine Neubearbeitung der Uebersetzung Kirchmanns, dessen Anmerkungen er gleichfalls vielfach

ändert. Der Schwierigkeiten, die der Text περὶ ψυχῆς bietet, ist sich B. bewusst, und zufrieden, wenn seine Uebersetzung das Studium der aristotelischen Psychologie irgendwie fördert. Diesen Zweck hat er erreicht.

2-3. — Die Aristoteles-Uebersetzungen von E. Rolfes mit ihren Anmerkungen haben den besondern Wert, dass sie Kreise, die sonst keine Ahnung haben von den in den Thomaskommentaren zu Aristoteles niedergelegten Schätzen, mit der Gedankenwelt des Aquinaten vertrauter machen, und so anleiten znm Verständnis des Aristoteles an Hand seines genialen christlichen Schülers.

4. — Kühnemann, der in der Weltanschauung des deutschen Idealismus « Grundlage und Richtschnur unserer Bildung und Weltauffassung » sieht, schickt seiner Auswahl, die hinreichend in Schillers Philosophie einführt, eine 94 S. lange Einleitung voraus, in der er besonders Schillers enges Verhältnis zu Kant darstellt, unter Betonung jener Fragen, in denen Schiller Kants Werk fortsetze und vollende. Die Geisteswelt eines Aristoteles und Thomas scheint dem Herausgeber fremd zu sein.

5. — Hessen macht einem breitern Leserkreis ein Werk zugänglich, das gut in das Philosophieren des jungen Augustinus einführt. Die in der Einleitung dargelegte Auffassung, nach Augustin vermöge die Menschenseele in diesem Leben Gott unmittelbar zu erkennen (S. xv), ist nicht hinreichend begründet. K.

6. — Ein grosses Verdienst hat sich der Meinersche Verlag erworben mit der Neuausgabe von Hegels Logik. Die grosse Logik hat wie der Herausgeber, der als Hegelinterpret bestbekannte Georg Lasson, in seinem Vorwort berichtet, seit 80 Jahren keine neue Auflage erlebt. Das Interesse der Zeit drängt sichtbar von den rein logizistischen Systemversuchen in Anschluss an Kant zu einer Revision der grundlegenden Gedankengänge hin, woraus die erneute Zuwendung zum kritischen Realismus bezw. zum spekulativen Idealismus zu erklären ist. Man mag die letzte Art den Weltzusammenhang zu verstehen für noch so unmöglich und verkehrt halten, dass in diesem einen Hauptwerk des Philosophen, der ein Menschenalter in Deutschland die meisten Katheder beherrschte, uns ein Gedankenbau wieder zugänglich geworden ist, der nach Lassons Ausdruck « neben Kants Kritik der reinen Vernunft steht wie die reife Frucht neben der vielversprechenden Knospe », wird man nur begrüssen dürfen. Auch an den Früchten, und an ihnen am besten, kann man den Baum erkennen.

Hervorzuheben ist an dieser Ausgabe neben der durch den Namen des Herausgebers gewährleisteten Korrektheit, die Einleitung, die in den nicht

so leicht erfassbaren Sinn des Werkes einführen soll. Lasson hat sich auch in den Kantstudien in einer kristischen Besprechung von Cassirers jüngst erschienener Fortsetzung zum « Erkenntnisproblem » über Hegels Bedeutung für die gegenwärtige Lage der Philosophie ausgesprochen. Die Arbeit, die sehr lesenswert ist, steht im 27. Band der Kantstudien, nicht wie S. XXII. fälschlich zitiert wird, im 32. Band.

7. — Fast gleichzeitig erschien im gleichen Verlag Eduard von Hartmanns Kategorienlehre. Obwohl weniger gekannt als seine Philosophie des Unbewussten und manche andere Schriften, gilt sie doch mehr und mehr als das erkenntnistheoretische Hauptwerk dieses eigenartigen, vielleicht letzten grossen Systematikers der Philosophie. Diese Neuausgabe ist durch die Verwertung bisher ungedruckter Zusätze aus der Feder Hartmanns selbst wertvoll. Ein ausführliches Register am Schluss wäre freilich eine dankenswerte Zugabe gewesen, die man heute bei einem Buch wie diesem nur ungern vermisst.

P. LEHMANN S. I.

HERMANN SCHULTHEISS. — **Stirner,** « *Der Einzige und sein Eigentum* ». — Leipzig, Meiner, 1922, in-12°, VIII-178 pag.

Diese Studie eines Frühverstorbenen sucht aus dem nicht immer logisch zusammenhängenden Lebenswerk Johann Caspar Schmidts, der wegen seiner hohen Stirn sich den Spitznamen Stirner zugezogen hatte, die Grundidee und die leitenden Gedankengänge herauszuschälen.

Nicht was man sich für gewöhnlich unter einem krassen Egoisten denkt, wird hier als Ideal aufgestellt, ein Mensch, der bar wäre jedes altruistischen Empfindens. Stirners Egoist ist ein « Eigner », ein Inhaber von nur Eigenem, der unbekümmert um heteronome Werte und von aussen an ihn herantretenden Imperativen nichts kennt als seinen eigenen Willen und an kein Sollen glaubt. Nichts darf Macht haben über ihn, nichts darf ihn binden. Er gehört mithin in dieselbe Kategorie, in die Nietzsche in so manchen seiner Aeusserungen sich stellt, wenn er von dem Ich redet, das auf seine Freiheit pochend, dem Denken selbst und seinen logischen Bindungen seine Anerkennung versagt. Das selbstherrliche Ich kann sagen: Was geht mich das Denken an? Mag das Logische seine Netze noch so unzerreissbar knüpfen, ich glaube eben nicht an das Logische. (*Study, Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raume* S. 66). Nicht als ob nun das Gegenteil der allgemein anerkannten Werte anzustreben wäre. Nur das Gebundensein soll fallen. Der Wert darf nichts fordern. Wenn man

sich an ihn hält, muss es lediglich deshalb sein, weil es einem so gefällt. Gar niemand darf von mir etwas *heischen*, auch kein unpersönlicher Wert, sonst « besitzt » er mich und ich bin kein Eigner mehr.

Wie weit sich dieser Standpunkt von einer Autonomie im Sinne Kants entfernt, wird unmittelbar ersichtlich. Auch die Theorie bloss relativer Geltung aller Wahrheit und Wertwirklichkeit steht auf anderm Boden, wenn hier auch unverkennbar Ausgangspunkte liegen, die zu so extremer Wertung des eigenen Ich hinüberweisen können.

Das kleine Büchlein ist interessant. Das über Nietzche gesagte, der einen den Pflichtbegriff nicht kennenden Egoismus ablehne, wäre jedenfalls im Sinne der oben angeführten Parallelen zwischen Nietzsche und Stirner zu modifizieren. Vgl. etwa Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit,* S. 291, der eine Reihe Nietzschezitate anführt. Ebenso Vaihinger, *Die Philosophie des « Als Ob »* im Kapitel über Nietzsche.

P. Lehmann S. I.

GEROLAMO MEDA. — **Dal controllo operaio al partecipazionismo.** — « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, VIII-128 pag.

È un contributo alla celebre questione del modo di riconciliare tra loro capitale e lavoro: vi si tratta della trasformazione del contratto di lavoro da contratto di salariato in contratto di relativa società di produzione tra imprenditori e lavoratori. E finchè si tratta di caldeggiare la trasformazione, per semplice criterio di preferenza del partecipazionismo al salariato, niente di male; amendue i tipi di contratto sono onesti in sè, hanno rispettivamente i propri vantaggi e svantaggi; sarà dunque più che altro questione di gusti e di diversi punti di vista, nessuno potrà essere coll'A. in vero dissenso dottrinale.

Vorremmo bene che questo fosse il caso presente: ma l'Avv. G. Meda ci dice categoricamente: « Ritengo che il salariato non risponda ai criteri della giustizia sociale » (pag. 7). Quindi secondo lui è ingiusto (sia pure secondo la giustizia sociale e non secondo la giustizia strettamente commutativa) il contratto di salario. Consta invece che tutta la tradizione cristiana ammette la giustizia di tal convenzione, presa in sè stessa, sicchè niun confessore si sentirebbe di condannare un industriale suo penitente che non volesse recedere dal salariato. Ciò posto, ci pare che utilmente l'A. potrà temperare il suo giudizio, pur conservando tutte le sue preferenze per il partecipazionismo.

Tolta quest'osservazione, il volumetto ci pare utile agli studiosi; c'è dell'erudizione discretamente informata; c'è la bella passione per

nua causa che si crede giusta e si presenta simpatica come la protezione del debole; c'è lo stile chiaro e spontaneo; c'è l'opportunità dell'argomento... vale a dir quanto basta per attirare alla sua lettura.

G. Monetti S. I.

FRANCESCO OLGIATI. — **Il divenire sociale.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1921, in-12°, VII-397 pag.

Il titolo di quest'opera geniale del tanto fecondo scrittore milanese, già ne dichiara lo scopo: lo studio cioè dei problemi di trasformazione economica, anche radicale, maturati nelle società civili sotto la più che triennale pressione socialistica, e più che mai di attualità nelle crisi del dopo guerra.

Nè l'O. si contenta di uno studio astratto, puramente speculativo; giusta il suo genio eminentemente pratico, si preoccupa dell'atteggiamento da assumersi o almeno da permettersi ai cattolici di fronte a queste idee e tentativi di trasformazione, sia per evitare errori di prospettiva, fatali certo su un campo di battaglia quale è il campo sociale; sia per occupare e mantenere le posizioni che ci competono nello svolgersi della lotta immane tra capitale e lavoro.

Diamo colle stesse sue parole lo schema dell'opera sua: — « Tenterò, egli dice, di portare un modesto contributo al problema, considerandolo nel suo duplice aspetto: economico e psicologico.

« Prima però dev'essere affrontata una discussione preliminare: può un cattolico favorire l'evoluzione sociale, perchè dall'organizzazione economica capitalistica i lavoratori passino, sia pure per gradi, alla gestione diretta della produzione, e ad un nuovo metodo di distribuzione e di scambio?...

« Siccome risolverò affermativamente questa pregiudiziale, dovrò di conseguenza procedere alla risposta d'un duplice quesito. — Il primo è essenzialmente economico, e riguarda le principali iniziative pratiche, che vennero tentate o suggerite, per tradurre in atto la tendenza all'autonomia della classe lavoratrice; dal controllo delle industrie ai consigli di fabbrica, dal cooperativismo a tutti quei tentativi che nascono spontanei nel mondo del lavoro, e che sembrano essere indizi del nuovo orientamento... Il problema però non è soltanto economico: — è sopratutto psicologico; bisogna cambiare l'animo della massa, e plasmare la coscienza dei lavoratori... — Ora, cosa possiamo fare noi cattolici riguardo al duplice problema? Quale programma abbiamo...? ».

E il bel disegno è svolto punto per punto con quella vita che è lo stile e la proprietà dell'A.; — quanto alle soluzioni date ed ai criteri seguiti, saranno naturalmente diversi i giudizi, secondo la mentalità dei lettori.

Ci sarà certo tra i democratici più spinti chi avrà per pessimismo la renitenza dell'O. a partecipare a certi troppo facili entusiasmi e troppo semplicisti per certe riforme moderne caldeggiate a più non posso dagli elementi popolari, egli che ne vede le difficoltà e gli inconvenienti, e sa dichiararli sinceramente: viceversa i conservatori (cui il ch. A. sembra, a torto, credere ispirati solamente a criteri utilitari, mentre molti di essi sono tali precisameute per principi etici e religiosi) lo troveranno più che ottimista nel molto sperare che fa in questo divenire sociale quanto alla sua realizzazione, e da questo divenire sociale quanto alla sua efficacia al benessere umano, se esso si verificasse.

Ad ogni modo, lo studio presente, denso di informazione, lucido nel suo dettato, mentre a tutti riuscirà gradevole per la forma spigliata e scorrevole, riuscirà ancora utile a tutti per l'abbondante materia presa in esame, feconda di discussioni, pratica e viva, riguardo alla quale ogni punto che riesca a fermarsi scientificamente sarà bel guadagno per la sicurezza delle coscienze, e buon avviamento a sciogliere la grave questione sociale. G. MONETTI S. I.

PIER LUIGI VENEZIANI. — **Per la libertà della scuola.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1922, in-12°, XII-70 pag.

Quest'opuscolo è l'eco di sante battaglie, combattute dall'A. sui nostri giornali a pro' della grave, anzi fondamentale questione. — Riassume infatti articoli altrove già pubblicati dall'A. per la libertà d'insegnamento, ed in particolare per il ripristino integrale dell'insegnamento religioso nelle scuole.

Ed è necessario continuar nella propaganda e nella lotta per ben formare in proposito l'opinione pubblica; — chè, se fortunatamente già c'è resipiscenza riguardo all'insegnamento religioso, siamo invece ben lontani dalla piena e doverosa libertà della scuola, cui l'A. energicamente rivendica. G. MONETTI S. I.

FILIPPO CRISPOLTI. — **Rimpianti.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1922, in-12°, VII-128 pag.

L'illustre pubblicista ci offre in questo volumetto non già le acute disamine o le elevate polemiche di altri suoi scritti, ma produzioni

più tenui, nelle quali s'intrecciano i ricordi di persone che furono, ai ricordi di luoghi, di eventi, di tempi... rimpianti; onde il nome dato alla compilazione. — È questo il proprio campo della semplice espansione del cuore, dove le grazie del lucido stile scorrevole amano intrecciarsi alla fine psicologia, che ritorna su un passato vissuto, e l'analizza e lo giudica, spassionatamente, perchè non l'assilla più, affettuosamente, perchè lo sente tuttor cosa sua. Naturalmente la serie dei capitoli di *Rimpianti* è serie ancora aperta: ogni anno che passa altri rimpianti nuovi aggiunge agli antichi... Verità antica questa che « Cosa bella e mortal passa e non dura! ». G. MONETTI S. I.

NATALE TURCO. — **La questione sociale.** — Milano, « Vita e pensiero », 1922, in-12°, XIV-986 pag.

Per questa sua opera poderosa (di più che 950 pagine in-12°, in due volumi) il T. si distanzia di gran lunga dai semplici dilettanti di Sociologia, che c'ingombrano giornali e Riviste con produzioni che sono troppo vaghe e parolaie per riuscire scientifiche: — si scosta altresì dagli autori di monografie — per quanto apprezzabili — ma che, per l'indole loro, non toccano che un particolare argomento di interesse sociale: — entra invece nel numero dei valenti Trattatisti, che hanno studiato diligentemente nella sua maggiore ampiezza e nel suo complesso organico la *questione sociale.* — Un fuggevole sguardo al disegno generale dell'opera basterà a mostrarne il pregio e a valutarne in qualche modo l'importanza.

Precedono alcune lezioni introduttorie circa l'esistenza, la natura, la genesi della questione sociale; — in seguito, il T. imprende l'illustrazione storica e la critica scientifica delle varie soluzioni date ad essa dai liberali, dai socialisti, dai bolscevichi e dagli anarchici, rispettivamente. — Rilevata l'impotenza ingenita del liberalismo, l'irruenza distruggitrice del socialismo, l'inanità ricostruttiva del bolscevismo, la selvaggia bestialità dell'anarchico, propone e dimostra vittoriosamente l'efficacia della soluzione cristiana.

Alla luce dei principii evangelici deve ispirarsi il sociologo per ben capire la nobiltà del lavoro *umano*, gl'intenti compiuti della proprietà, la missione del capitale, le parti dell'individuo, delle classi e dello Stato nel procurare il benessere della Società: — e tanto si propose di fare l'A. nelle successive lezioni, completando questi studi con particolari considerazioni sulla cooperazione e sulla previdenza, sulla dipendenza dell'economia dalla morale, sull'organamento normale della Società.

Questo il contenuto dell'Opera, arricchito da appendici sulla *democrazia cristiana*, sul *metodo* da seguire nell'azione sociale, sul *confessionalismo;* ultime, uno schema o programma di studi sociali, ed un ben nutrito indice bibliografico sistematico in materie sociali.

L'esecuzione del disegno, cioè lo svolgimento delle varie questioni intorno a cui l'Opera si aggira, mostra la preparazione tecnica dell'A. in fatto d'informazione, d'acume critico, di penetrazione analitica e di comprensività sintetica: — solo le persone colte potranno formarsi giusto concetto delle fatiche intellettuali il cui frutto è qui condensato in questi due volumi.

Tutti ne sapranno quindi grado all'A.; come sapranno apprezzare lo spirito nettamente e squisitamente cattolico che tutta informa l'Opera. — Riguardo poi alle dottrine, l'A. rispecchia l'ambiente in cui visse, le letture delle quali si è nutrito, le tendenze prevalentemente democratiche che si respirano oggi coll'aria; per quanto il suo parlare sia sempre misurato nella forma, come quello che sempre si mantiene nella sfera serena dell'investigazione scientifica, senza mai abbandonarsi alla menoma impulsività passionale.

Per conseguenza non ci sembra sufficientemente attesa dall'A.:

a) la distinzione tra *bisogno* e *diritto*: — onde egli adotta la formola fondamentale del sistema democratico: — « il bisogno crea il diritto ». — Ci pare invece che il *bisogno* sia deficienza, e quindi inferiorità; viceversa il *diritto* è superiorità capace di subordinare a sè l'attività personale altrui; certo in forza di titoli positivi e ben determinati.

b) la distinzione tra *giustizia* e *carità;* non tutto ciò che noi doverosamente diamo al prossimo, lo dobbiamo dare per debito di stretta giustizia; immenso è il campo della semplice carità, anche parlando della carità propriamente e *gravemente* doverosa.

c) la distinzione tra *libertà economica* e *liberalismo;* non ci sentiremmo di tacciare di liberalesca la dottrina che non vuole forzata da pressioni sindacali od altre eterogenee la concorrenza spontanea (scevra, s'intende, da frodi e da violazioni di altrui veri diritti) sul mercato del lavoro, dell'industria, ecc.: — se no, si altererebbe, a nostro parere, l'oggetto basilare della giustizia, cioè il valor delle cose oggettivo, pure intendendo di tutelar più perfettamente la stessa giustizia.

d) la distinzione tra la *convenienza* ed anche un certo *morale obbligo* del lavoro o dello *sfruttamento* dei propri fondi, e l'*imponibilità* ordinaria di tale sfruttamento o lavoro; i proprietari non sono ordinariamente (cioè fuori del caso — straordinario — di pubblica necessità) i procuratori e fornitori *giuridicamente obbligati* degli altri

privati, e condannati quindi a un dato quantitativo di lavoro e di produzione; come potrebbe ciò conciliarsi coi principii della libertà del lavoro?

e) la distinzione tra l'*azione coattiva* dello Stato e la sua *azione meramente propulsiva;* mentre questa si estende a tutto ciò che è *utile* al bene comune, quella invece deve limitarsi al *necessario*, cioè alla repressione del delitto ed all'eliminazione del danno *pubblico*.

f) la distinzione tra *bene pubblico* (propria ed esclusiva competenza dello Stato) e *bene privato, foss'anche di un'intera classe di cittadini*, non di competenza giuridica coattiva dello Stato, ma da lasciarsi all'iniziativa privata, sia pur favorita.

Ci vorrà perdonare l'A. il rilievo da noi qui fatto di qualche oscurità di cui lascia l'impressione l'opera sua a riguardo di queste distinzioni: in sì delicata materia ogni equivoco che si potesse ingenerar nel lettore, diverrebbe equivoco di massima, cioè di principio, in opere che aspirino a riflettere l'ingenuo insegnamento sociale cristiano; giacchè, oltre all'essere falsità in sè stesso, porterebbe ad un'infinità di applicazioni pratiche errate, riuscenti definitivamente ad un utilitarismo più sottile, che potrà aversi giustamente per liberalesco o socialistico, non mai per cristiano. G. MONETTI S. I.

ODON LOTTIN O. S. B. — **Les éléments de la Moralité des Actes chez S. Thomas d'Aquin.** Commentaire de Iª IIªᵉ, Q. 18-21. — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1923, in-8°, 154 pag.

In questo lavoro critico-esegetico l'egregio A. si assume il compito fondamentale di esporre in tutta la sua genuinità e integrità il pensiero di S. Tommaso d'Aquino intorno alla bontà e malizia morale degli atti umani, per come il santo Dottore ce l'ha tramandato nella sua opera più insigne, la Somma Teologica. A tal fine il P. Lottin giustamente crede necessario trasportarci prima nel momento storico dottrinale, in cui l'Angelico Dottore scriveva. Ond'egli, premessa come introduzione l'esposizione della relativa dottrina morale di Abelardo, di Ugo da S. Vittore, dell'autore della *Summa Sententiarum*, di Pietro Lombardo e di tre suoi famosi commentatori: Guglielmo d'Auxerre, il B. Alberto Magno e Alessandro di Alès; ossia di quei predecessori immediati di S. Tommaso, che più o meno certamente hanno influito nell'elaborazione del suo pensiero; passa poi ad esaminare la corrispondente dottrina dell'Aquinate contenuta nelle sue opere anteriori, o credute anteriori alla Somma Teologica, dietro la scorta

di due rinomati cronologisti, il Mandonnet e il Grabmann. Segue infine l'esposizione comparativa della stessa dottrina morale, per come da S. Tommaso è trattata nel suo capolavoro. Col parallelo si fa risaltare chiaramente il progresso della scienza morale in sè stessa, la superiorità del grande Aquinate su tutti quei suoi predecessori, non che il progresso scientifico del medesimo santo Dottore, se non nella sostanza della dottrina, almeno nell'approfondimento di essa e nella precisione dell'espressione.

Ci è grato il poter dire, che il Lottin, a parer nostro, ha disimpegnato assai bene il compito suo. Gli autori suddetti sono seguiti, per quanto è possibile, quistione per quistione; e affinchè il lettore sia garentito dell'esattezza dell'esposizione, molti passi sono riferiti in nota testualmente. D'altra parte, sia nella scelta degli autori sia nella scelta delle citazioni, il Lottin sa contenersi nella debita sobrietà. Ammiriamo la fedele esposizione del testo di S. Tommaso, pur non essendo una semplice traduzione. Come ancora ci sembra bene indovinato il nesso logico, che, secondo il Lottin, dovette guidare il gran Dottore da un punto all'altro delle diverse quistioni. Dall'insieme apparisce chiaro, che questo studio, intrapreso « con intelletto d'amore » verso l'Angelico, è stato ben maturato, e quindi ben mantenuto nei limiti dell'assunto, con metodo rigorosamente scientifico e chiarezza di esposizione. Insomma il lavoro dell'egregio P. Lottin ci sembra un lavoro ben riuscito, e quindi veramente utile a chiunque voglia approfondirsi nella genuina dottrina di S. Tommaso sulla moralità degli atti umani. LORENZO GIAMMUSSO S. I.

VERGILIO CRISPOLTI. — **Cesare Guasti e la sua pietà.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1922, in-8°, 198 pag.

La sincera e profonda pietà che informò la vita e gli scritti di Cesare Guasti è ritratta degnamente in queste pagine dal sac. Vergilio Crispolti. L'autore si è potuto giovare delle carte più intime di quell'uomo illustre, sicchè la nobile figura si delinea davanti agli occhi di chi legge viva e schietta, amabilissima; nuova e splendida conferma delle parole di S. Paolo: « Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae » (*I Tim.*, 4, 8). Scritto non solo con eleganza, ma con vero zelo sacerdotale, questo libro farà del gran bene alla gioventù cattolica italiana, alla quale pertanto vivamente lo raccomandiamo. LUCIANO CIUCHINI S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

Si quod argumentum per plures fasciculos alicuius periodici continuatur numero intra parenthesim titulo argumenti addito indicatur pagina praecedentis voluminis nostri periodici, ubi ultimo hoc ipsum argumentum inscriptum est.

A. — GENERALIA.

I. Encyclopaedica.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie publ. sous la dir. de F. Cabrol. Fasc. publ. 1924: 56-61: Gallicane (Eglise) — Gotha. Paris, Letouzey et Ané. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 374-378.

Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique publ. sous la dir. de A. d'Alès. Fasc. publ. 1924: 20: Probabilisme — Réforme. Paris, Beauchesne. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 374.

Dictionnaire de Théologie cath. publ. sous la dir. de E. Amann. Fasc. publ. 1924: 60-64 (V, 1). — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 378-382.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Manzoni C., Compendium Theologiae Dogmaticae. Vol. II. — Cf. G. Huarte: Greg. 5 (1924) 308-309.

Schütz A., Summarium Theologiae dogmaticae. Budapestini, Soc. St. Stephani.

id., Dogmatica. A katholicus hitigazságok rendzere foīs kolai és magánhasz nálatra. 2 Vol. Budapest, Soc. S. Stephani. — Cf. in utrumque opus K. M. Böle: Theol. pr. Quart. 77 (1924) 596.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

b. Quaestiones particulares.

Alès A. d', La théologie de S. Cyprien. Paris, Beauchesne. — Cf. S. Salaville: Echos d'Or. 22 (1923) 120-122.

Batiffol P., **Les Principales Cathedrae du Concile de Carthage de 397: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 287-292.**

Besson E., Les Logia Agrapha. Bihorel-lez-Rouen, Legrand. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 369-370.

Bilabel F., Ein koptisches Fragment über die Begründer des Manichäismus. Heidelberg 1924, Winter. 16 p.

Bournet L., La Querelle Janséniste. Paris 1924, Téqui. xii, 382 p.

Carvalho e Castro L. de, Saint Bonaventure, le Docteur franciscain. Paris 1924, Beauchesne. 250 p.

Chapman J., Did the translator of St. Irenaeus use a latin N. T.?: Rev. Bén. 36 (1924) 34-51.

Dib P., Les conciles de l'Eglise Maronite (de 1557 à 1644): Rev. Sc. Rel. 4 (1924) 193-220. 421-439.

Dibelius M., Der Hirt des Hermas. (Handb. z. N. T. Ergänzungs-Band, Die Apost. Väter IV.) Tübingen, Mohr. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 367-368.

Dudon P., Quiétisme au 17e siècle: Dict. Apol. f. 20 (1924) 527-542.

Ehrle Card. F., Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones Ordinariae. (*Festgabe Cl. Baeumker*, Münster i. W. 1923, Aschendorff. p. 1-63). — Cf. Month 143 (1924) 562-563.

Ghellinck J. de, La diffusion des Sententiae de Gandulphe de Bologne: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 293-295.

Grumel V., Un théologien nestorien: Babaï le Grand (VIe-VIIe siècle): Echos d'Or. 22 (1923) 153-181. 257-280. 23 (1924) 9-33.

Jugie M., Analyse du discours de Jean de Thessalonique sur la dormition de la Sainte Vierge: Echos d'Or. 22 (1923) 385-397.

Kirch C., Enchiridion Fontium Hist. Eccl. Antiquae. Ed. 4a. Freiburg 1924, Herder. 644 p. 12°.

Leib B., Deux inédits Byzantins sur les Azymes au début du XIIe siècle. (Orientalia Christiana). Romae 1924, Pont. Inst. Bibl.

Loofs F., Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte. Leipzig 1924, Hinrichs, xx, 346 p.

Mahieu L., François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie. Paris, Desclée. — Cf. E. Lenoble: Rev. Sc. Rel. 4 (1924) 540-541.

Mc Neile A. H., New Testament teaching in the light of St. Paul's. Cambridge, Univ. Pr. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 338-341.

Moreau F. I., Les Liturgies Eucharistiques. Bruxelles 1924, Vromant. 248 p.

Plooij D., A primitive text of the Diatessaron. The Liège manuscript of a mediaeval dutch translation. A preliminary Study. Leyden, Sijthoff. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 370-371.

Prat F., Saint Paul. 8e éd. Paris 1923, Gabalda. vi, 208 p.

Raven C. E., Apollinarism. An Essay on the development of Christian doctrine with special reference to the Apollinarian heresy. Cambridge 1923, Univ. Pr. ix, 312 p. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 354-355.

Reagan I. N., The preaching of Peter. The beginning of Christian Apologetic. Chicago, Univ. Pr. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 368-369.

Reitzenstein R., Historia Monachorum und Hist. Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker (Forsch. z. Religion und Lit. des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge 7.) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 357-359.

Sihler E. G., From Augustus to Augustine. (V, 152). — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 355-356.

Steffes I. P., Das Wesen des Gnostizismus (V, 325). — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 352-353.

Strack-Billerbeck, Kommentar z. Neuen Test. aus Talmud und Midrasch. I Bd. Das Evangelium nach Matthäus. München, 1922, Beck. VIII, 1055 p. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 329-334.

Vogels H. J., Der Evangelientext des hl. Irenäus: Rev. Bén. 36 (1924) 21-33.

Wetter P. G., Altchristliche Liturgien. I. Das christliche Mysterium. Studie z. Geschichte des Abendmahles. II. Das christliche Opfer. Neue Studien z. Geschichte des Abendmahles. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 344-349.

Zoepfl F., Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien: Theol. Quart. 104 (1923) 170-201.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Franceschini P. G., Manuale di Patrologia. Milano, Hoepli. — Cf. I. F. de Groot: Gregorianum 5 (1924) 126-127.

Grivec F., Cerkev. De Ecclesia Christi. Ljubljani 1924, Nat. Jugoslovanska tiskarna. IV, 320 p.

Mueller I., De verbo Dei revelato. (V, 152). — Cf. A. Colunga: Ciencia, Tom. 16 (1924) 461.

b. Quaestiones particulares.

Bardy G., L'autorité du Siège Romain et les controverses du IIIe siècle (230-270): Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 255-272.

Batiffol P., Petrus initium episcopatus: Rev. Sc. Rel. 4 (1924) 440-453.

Bover I. M., Pedro « Vicario » de Iesu Cristo: Est. Ecl. 3 (1924) 138-148.

Brou A., Propagation de l'Evangile: Dict. Apol. fasc. 20 (1924) 362-386.

Chase O., Catholic and Protestant Elements in Christianity. London 1924 Longmans. IX, 118 p. — Cf. Month 144 (1924) 78-80.

Condamin A., Prophétisme Israélite: Dict.-Apol. f. 20 (1924) 386-425.

Dieckmann H., Die Verfassung der Urkirche (IV, 483). — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 336.

Harnack A. de, Die Mission und Ausbreitnng des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Bd. 2. Die Verbreitung. Hälfte 2. Leipzig 1924, Hinrichs. xi, 183 p.

Higgings E., The apologists of the infant Church: Eccl. Rev. 70 (1924) 484-489.

Kattenbusch F., Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus. Neut. Forsch. Sonderheft der Theol. Stud. u. Kritiken 1-2. H. Gotha 1922, Perthes. 96-131.

Kirsopp Lake, The Apostles' Creed: Harv. Theol. Rev. 17 (1924) 173-183.

König E., Are there any Messianic predictions?: Theology 9 (1924) 6-13.

Lecouvet J., La primauté de Pierre: Coll. Tornac. 18 (1923) 201-208.

Murillo L., Universalismus Evangelii in aevo apostolico: Verb. Dom. 4 (1924) 151-155.

Stewart J., « Thou art Πέτρος and upon this Πέτρα »: Eccl. Rev. 70 (1924) 463-470.

Van der Elst R., L'objection des forces inconnues: Rev. Apol. 38 (1924) 344-357.

Walker Th., The teaching of Jesus and the Jewish teaching of his age. London 1923, Allen. 381 p. 12°. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 14 (1924) 324-327.

Walz I. B., Die Sichtbarkeit der Kirche. Würzburg 1924, Rita-Verlag. xxii, 375 p.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Alès A. d', Providence: Dict. Apol. f. 20 (1924) 433-474.

Becker I. B., Uebernimmt Gott die Verantwortung für alles Geschehen, auch das sündhafte?: Theol. pr. Quart. 77 (1924) 455-466.

Gardeil A., La structure de la connaissance mystique: Rev. Thom. Nouv. sér. 7 (1924) 109-126. 225-242.

Otto R., Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen u. sein Verhältnis zum Rationalen. 12. Aufl. Gotha 1924, Perthes. viii, 228 p.

Pace E., Ideas of God in Israel: their content and development. London Allen and Unwin. — Cf. A. Guillaume: Theology 9 (1924) 51-53.

2. *De Deo Trino.*

Anciaux E., La Sainte Trinité: Coll. Torn. 18 (1923) 231-235.

Heinisch P., Das Wort im Alten Testament u. im alten Orient. 1. u. 2. Aufl. Münster 1922, Aschendorff 60 p.

id., Die persönliche Weisheit des Alten Test. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1. u. 2. Aufl. Münster 1923, Aschendorff. 62 p.

Scott E. F., The Spirit in the New Testament. London, Hodder. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 341-343.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. Quaestiones particulares.

1. *Immortalitas.*

Dold A., Stimmen über die Unsterblichkeit der Seele. Kehl 1924, Eckmann. 32 p.

Northcote P. M., The immortality of the soul: Am. Cath. Quart. Rev. 47 (1924) 267-275.

2. *Iustitia originalis.*

Broglie Guy de, De la place du Surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 193-246.

Huarte G., De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem: Gregorianum 5 (1924) 183-207.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. Tractatus integri.

Felder H., Iesus Christus. (V, 155). — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 334-335.

Otten B., Institutiones Dogmaticae in usum scholarum: t. III. De Verbo Incarnato. De beata Virgine Maria. De cultu Sanctorum. Chicago, Typ. Loyolaea. — Cf. I. F. de Groot: Gregorianum 5 (1924) 125-126.

b. Quaestiones particulares.

1. *De persona Christi.*

Abrahams M., Studies in Pharisaism and the Gospels. Second series. Cambridge 1924, Univ. Pr. VIII, 226 p. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 327-329.

Alexander I. P., Jesus in the New Testament. London 1924, Stud. Christ. Mov. 111 p.

Dalmau I. M., De ratione suppositi et personae sec. S. Thomam. Barcinonae 1923, Subirana. 48 p.

Headlam, The life and teaching of Iesus the Christ. London, Murray. — Cf. V. Laurent: Echos d'Or. 22 (1923) 119-120.

Pègues Th. M., De l'unité d'être dans le Christ: Rev. Thom. Nouv. sér. 7 (1924) 318-321.

Reatz A., Iesus Christus. Sein Leben, seine Lehre u. sein Werk. Freiburg 1924. Herder. VIII, 354 p.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Considine D., The virtutes of the Divin Child. London 1924, Manresa Pr. XXIV, 204 p.

3. *De opere Christi.*

Alès A. d', Rédemption: Dict. Apol. f. 20 (1924) 541-582.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Campana E., Maria nel dogma Cattolico. Torino 1923, Marietti. xxxii, 921 p. — Cf. Razón y Fe 69 (1924) 252-253.

Cervetti C. M., La Asunción de la Santisima Virgen en cuerpo y alma a los cielos. Santiago de Chile 1922, Cervantes. 56 p. — Cf. Razón y Fe 69 (1924) 252.

Ernst I., Der pseudo-augustinische Traktat « De assumptione B. Mariae » über die leibliche Himmelfahrt der seligsten Iungfrau: Theol. pr. Quart. 77 (1924) 449-455.

Mc Cormick V., The doctrine of the Verginal birth and some of its consequences: Eccl. Rev. 70 (1924) 492-502.

Millot I., Toute grâce par Marie. Paris 1924, Téqui. 320 p.

IX. De Gratia.

b. Quaestiones particulares.

Lattey C., Theses Paulinae: VI. De iustitia impartita; VII. De nova vita iusti: Verb. Dom. 4 (1924) 149-153. 196-200.

Macinnes A., The Kingdom of God in the Apostolic Writings. London 1924, I. Clarke. 260 p.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. Quaestiones particulares.

1. *De virtutibus.*

Coll. Tornacenses, Spectata fidei natura, necesse est existere criteria quibus factum revelationis cum perfecta certitudine cognosci possit: Coll. Torn. 18 (1923) 117-121.

id., De notitia facti revelationis certa ad rationalem actus fidei praeparationem requisita: ibid. 223-230.

id., Ad rationalem actus fidei praeparationem per accidens sufficit notitia facti revelationis respective certa: ibid. 317-321.

Cremin C., St. Thomas and the accord of reason and faith: Eccl. Rev. 70 (1924) 356-366.

Hofmann O., Die Eigenart der religiösen Gewissheit: Theol. Stud. u. Kritiken 94 (1922) 253-306.

Rademacher A., Vernünftiger Glaube. Freiburg 1923, Herder. viii, 224 p.

2. *De actibus humanis.*

Garrigou-Lagrange R., La fin ultime du péché véniel et celle de l'acte imparfait, dit imperfection: Rev. Thom. Nouv. Sér. 7 (1924) 314-317.

Klawek A., Das Gebet zu Iesus. Seine Berechtigung und Uebung nach den Schriften des N. T. (Neut. Abh. VI. 5). Münster, Aschendorff. — Cf. J. Lebreton: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 336-337.

Landgraf A., De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum: Bog. Vest. 4 (1924) 127-144.

XI. De Sacramentis.

a. Tractatus integri.

Otten B., Inst. Dogm. in usum scholarum. t. V. De Sacramentis in genere: De Baptismo. De Confirmatione. De Eucharistia. — Chicago, Typ. Loyol. — Cf. I. F. de Groot: Gregorianum 5 (1924) 125-126.

b. Quaestiones particulares.

1. *Sacramenta in genere.*

Langford I., The doctrine of Intention. London 1924, Soc. Prom. Christ. Knowl. 86 p.

2. *Eucharistia.*

Boeckl K., Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters. Freiburg 1924, Herder.

Guy S., Was Holy Communion instituted by Jesus? A candid inquiry. London 1924, Stud. Christ. Mov. 223 p.

Kramp I., Eucharistia. Von ihrem Wesen und ihrem Kult. Freiburg 1924, Herder. x, 136 p.

id., Zur Frage der Konsekrationstheorie: Theol. Quart. 104 (1923) 233-249.

Lattey C., Catholic faith in the Holy Eucharist. 2ª ed. Cambridge 1923, Heffer. x, 215 p. 12°. — Cf. E. Power: Gregorianum 5 (1924) 309-311.

Mac Donald A., The First Mass: Am. Cath. Quart. Rev. 47 (1924) 331-335.

Rembold A., Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias: Theol. u. Gl. 16 (1924) 58-70.

XII. De Novissimis.

b. Quaestiones particulares.

Bernard P., Purgatoire: Dict. Apol. f. 20 (1924) 495-527.

Reiter I., Wenn geht die Welt unter und warum kann sie so lange nicht untergehen? Kehl (Baden) 1924, Eckmann.

Fr. S. Mueller S. I.

CHRONICA

Festa in honorem S. Thomae sexcentesimo expleto anno ab eius canonizatione.

In Anglia. — Ineunte mense iunio, in Universitate urbis Manchester locum habuit « hebdomada thomistica ». In ea RR. PP. Dominicani de theologia, ethica, mystica et exegesi S. Thomae disseruerunt. Quod omnino animadvertendum est et signum est, etiam extra Ecclesiam magis in dies augeri Angelici doctrinae existimationem, protestantes quidam professores Patribus se adiunxerunt ad laudes S. Doctoris dicendas. Illis eisdem diebus in bibliotheca Rylands admirandae exponebantur 20 series operum S. Thomae saeculo XV editae.

Cantabrigii (Cambridge) « Cursus studiorum catholicorum » hac aestate habitus est qui totus in exponendis S. Thomae meritis est dedicatus. In proximo fasciculo de illo mirabili laudum concentu in honorem Angelici uberius referemus.

In Gallia. — Iam anno 1923, 19-21 octobris Avenione, 11-13 novembris Parisiis in ecclesia S. Thomae et 12-14 novembris, Tolosae festa sunt celebrata magna sollemnitate. Mense martio Lugduni facultas theologica festum Doctoris Angelici patroni sui egit. Panegyricam orationem habuit R. D. Favre-Gilly, qua S. Thomam proposuit doctrina sua veritati mirandum templum aedificantem.

In Germania. — Iam 16ª decembris 1923 Coloniae Iuliae (Bonn) festa celebrata sunt. Mane sollemne sacrum in templo S. Remigii Eñus Card. Schulte celebravit; post meridiem in conventu academico Professor theologiae dogmaticae, Dr. Junglas festivam orationem habuit.

Breslaviae, 24 februarii, in Universitatis aula, Eñus Card. Bertram, S. Thomam laudans, auditores monuit: eos qui Angelicum ignoraverunt, plurimo labore, multoque errandi periculo ad illas veritates pervenisse quas nullo negotio in aureis S. Doctoris operibus iam paratas et probatas potuissent invenire.

Coloniae Agrippinae (Cöln) a 26 maii ad 1 iunii celebrata festa imprimis 12 commentationes complexa sunt quibus eximii Professores Universitatis aliique diversos aspectus ingenii et doctrinae Angelici Doctoris exhibuerunt.

In Helvetia. — Friburgi die 7 martii inter pontificalia sacra R. D. Scheiwiler panegyricam orationem habuit. In Academia sollemni R. P. Marin-Sola O. P. de excellentia dixit rationis humanae iuxta S. Thomam, R. P. Jacquin O. P. prudentiam Sancti admirandam proposuit dum, contradicentibus Augustinismo et exaggerato Aristotelismo, suam doctrinam philosophicam defendit.

In Hungaria. — Strigoniae, die 18 martii, coram Emo Card. Czernoch, praesentibus omnibus sacerdotibus et religiosis atque cunctis alumnis seminarii, Dr. Iul. Feller orationem habuit exponens quanti sit momenti philosophia S. Thomae cum magis quam alia quaevis nos convincat fidem non esse intellectus servitutem sed « rationabile obsequium ». Deinde Dr. Iul. Tichy « de Immaculata Conceptione B. Virginis et S. Thoma » disseruit. Ultimo Emus Card. ipse laudes dixit Angelici Doctoris qui, dum Aristotelis philosophiam emendatam suam facit, fundamenta posuit culturae Christianae hodiernae.

In Hispania festum S. Thomae hoc anno inaudita sollemnitate celebratum est quoniam eodem die agebatur studentium iuvenum dies festus.

Matriti praesertim festo S. Doctoris illud addidit splendorem quod pluribus ex conventibus hac occasione celebratis adfuerunt Rex et Regina cum integro « Directorio ». — In cathedrali ecclesia Emus et Rmus D. Eijo y Garay oratione sua demonstravit quomodo Doctor Angelicus rationis humanae et veritatis iurium defensor exstiterit. Vespere in studentium conventu magnis audientium plausibus D. Cristina Arteaga orationem habuit de S. Thomae influxu in Hispaniae Universitates. — In seminario autem diebus 27-29 februarii alumni orationibus, versibus, cantibus, scientificis dissertationibus Angelicum Doctorem celebrarunt; die vero 13 martii et feriis quintis subsequentibus in diversis facultatibus actus publici habiti sunt in honorem S. Doctoris.

Belluvadi (Bilbao) et Victoriae studentes ad laudem S. Thomae festa egerunt religiosa et litteraria.

Hispali die 7 martii pontificale sacrum celebravit Excmus et Rmus D. archiepiscopus; aderant Universitatis Professores et multi ex Professoribus aliorum urbis institutorum. R. P. Felix Peinador O. P. studentibus iuvenibus S. Doctorem exemplar vitae proposuit. In academia autem sollemni R. P. Raymundus Suárez O. P. de S. Thoma et de vero conceptu scientiae historicae disseruit.

Granatae post triduum in ecclesia seminarii celebratum, die 7 martii in cathedrali templo Dr. Franc. Caizada Rodriguez orationem habuit de miranda scientia Angelici. Vespere, in conventu academico, post-

quam alumni duo, alter de realitate obiectiva nostrae cognitionis secundum S. Thomam, alter de exegesi S. Doctoris disseruerunt, thesis proposita et propugnata est de vera natura evolutionis dogmatum; tandem exposuit alius alumnus doctrinam iuridicam S. Thomae.

Caesaraugustae (Zaragoza) in regio seminario S. Caroli sub sacro sollemni Prof. iuris canonici R. D. José Pou de Foxá, psalmum 103 exponens, laudes dixit S. Doctoris eiusque labores ingentes ob oculos posuit. In Pontificia Universitate R. D. Santiago Gallar panegyricam orationem habuit. Vespere in aula Universitatis academia locum habuit in qua litterae et musica inter se aemulatae sunt ad honorem Angelici. In aula vero facultatum medicinae et scientiarum D. Franc. Alcayde y Villar disseruit de philosophia S. Thomae, exponens relationes inter rationem et animi affectus, demonstrationem et intuitionem, scientiam et fidem.

Comiliis festum praecesserunt 20 et 27 ianuarii, 3 et 24 februarii studia methodologico-practica circa opera S. Thomae — 5-7 martii triduum fuit piorum exercitiorum; orationes habuerunt RR. PP. S. Diego et G. Roiz de la Parra S. I., ipso die festo R. D. Dr. Benjamin Salas. Post meridiem alumni Universitatis cantibus, versibus et litterariis dissertationibus S. Doctori honorem tribuerunt. — 29 e 30 aprilis 3 actus, theologicus, philosophicus, litterario-artisticus finem festorum fecerunt.

Salmanticae, Barcinone, Murciae, Valentiae, Oveti (Oviedo), alibi inter sacrorum sollemnia egregii oratores S. Thomae laudes dixerunt et in academiis alumni Seminariorum et Universitatum Angelici doctrinae et sanctitati honoris tributum solverunt.

In Lusitania. — Ulyssipone, ut praepararentur animi ad festa quae exeunte hoc anno celebrabuntur, iam mensibus aprili, maio, iunio coeperunt viri illustres statis diebus disserere de S. Thoma et praesertim de eius doctrina. Mensibus octobri et novembri alii succedent, donec triduo sollemni festa finem habeant. Inter oratores nominandi sunt duo ex nostris antiquis alumnis: R. P. Valerio Cordeiro qui de intellectuali formatione S. Thomae, R. D. Conego Pontes qui de renovatis Angelici doctrinae studiis dicent.

Ipsum diem festum S. Thomae iuvenes catholici Ulyssiponenses exsultanti animo celebrarunt; quibus Excmus et Rmus D. Domingos Frutuoso, O. P., episcopus Portalegrensis, S. Doctorem exemplar proposuit in quo admirarentur quomodo castimoniae et orationis studio ad vitam sanctam et ad Dei tam sublimem cognitionem pervenerit.

Iam ineunte anno iubilari Emus Patriarcha in Universitate cathedram philosophiae thomisticae creavit.

Canada. — In urbe Laval universitas, ut S. Doctori honorem tribueret, cum orationibus et philosophicis dissertationibus musicam adhibuit. Postquam Prof. J. N. Gignac conspectum historicum proposuit de S. Thoma et eius doctrina, alumni seminarii minoris hymnum sacrum concinuerunt; dein Prof. A. Robert, quam utilis sit etiam nostris temporibus philosophia Angelici, exposuit. Cum vero maioris seminarii alumni « Cantate Domino » cecinissent, Prof. P. Vanier disseruit de theologia mystica S. Thomae. Hymno in laudem S. Doctoris cantato, academia finem habuit.

In America meridionali et centrali seminaria omnia et Universitates catholicae festa celebraverunt religiosa et litteraria.

In Santiago, reipublicae Chilensis urbe principe, iam 17 augusti 1923 Universitas et 23 augusti seminarium academiis sollemnibus festum egerunt; in iis inter alios RR. DD. Professores Escudero et Silva poesi et oratione philosophica eminuerunt. Mane sub sacro sollemni in oratione panegyrica R. D. J. R. Labbé Rector Seminarii in doctrina Angelici simplicitatem laudavit qua lucem tantam in mentes hominum diffudit [1].

In urbe Mexico 26 decembris mane contionem panegyricam habuit R. P. Domingo Fernandez O. P. Post meridiem academia locum habuit in qua poetae et oratores S. Thomam apologistam, doctorem, sanctum et eius « Summam Theologicam » laudaverunt.

« Philosophie und Grenzwissenschaften ».

Œnipontanum Institutum Philosophicum coepit scriptorum seriem quamdam edere quae « Philosophie und Grenzwissenschaften » inscribitur. Aristotelico-scholasticae philosophiae addicti, scriptores vestigiis insistent Aristotelis et Alberti Magni in coniungendis quae mens cogitando invenit cum iis quae sensus experiuntur; S. Thomas autem exemplar imitandum sibi proponent in amanda et toto studio quaerenda veritate.

Iam nunc edita sunt: *Das Problem des statistischen Naturgestzes* a Dr. Aloisio Gatterer S. I., *Inquisitio psychologica in conscientiam humanam* a R. P. Franc. Katzinger S. I. et *Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip* a R. P. Bern. Franzelin S. I.

Horum operum suo tempore recensio fiet in nostro commentario.

[1] Iam notum fecimus (« Gregorianum » 1923, pag. 635) fundatam esse in Universitate catholica ab Excmo et Rmo episcopo Academiam S. Thomae.

ACCEPTA OPERA

Nota. — *Nisi sequatur brevis commendatio, librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

CARL BOECKL. — **Die Eucharistielehre der Deutschen Mystiken des Mittelalters.** — München, Schrödl, 1923, in-8°, xxiv-136 pag.

MARCELINO ARNAIZ O. S. A. — **El espíritu matemático de la filosofía moderna.** — Real Monasterio de El Escorial, 1923, in-8°, 205 pag.

Almanach catholique français pour 1924. Paris, Bloud et Gay, 1924, in-8°, 592 pag.

F. A. FORBES. — **Papst Pius X.** Deutsche Bearbeitung. — Freiburg i. Br., Herder, 1923, in-8°, x-177 pag.

ERICH PRZYWARA S. I. — **Religionsbegründung. Max Scheler-J. H. Newman.** — Freiburg i. Br., Herder, 1923, in-12°, xvi-298 pag.

LOUIS PEETERS S. I. — **Vers l'union divine** (« Museum Lessianum », Sect. ascét. et mystique, 13). — Bruges, Beyaert, 1924, in-12°, xvi-144 pag.

GEORG WUNDERLE. — **Einführung in die moderne Religions-Psychologie.** — Kempten-München, Kösel u. Pustet, 1922, in-12°, 140 pag.

MAX SCHELER. — **Die transszendentale und die psychologische Methode.** 2e Auflage. — Leipzig, Meiner, 1922, in-8°, v-181 pag.

GUSTAV KAFKA. — **Handbuch der vergleichenden Psychologie.** — München, Reinhardt, 1922, 3 vol. in-8°, 526, 513, 515 pag.

KARL VORLAENDER. — **Kant, Schiller, Goethe.** 2e Auflage. — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, xiv-306 pag.

BRUNO BAUCH. — **Warheit, Wert und Wirklichkeit.** — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, viii-543 pag.

ARISTOTELES. — **Topik** neu übersetzt und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Theol. Eug. Rolfes. (« Philos. Bibliothek » 12). — Leipzig, Meiner, 1919, in-12°, xvii-227 pag.

SPINOZA. — **Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück** übertragen und hrg. von Carl Gebhardt. 4e Aufl. (« Philos. Bibliothek » 91). — Leipzig, Meiner, 1922, in-12°, xxviii-156 pag.

AUGUSTINUS. — **Vom seligen Leben** übersetzt und erläutert sowie mit einer *Einführung in Augustins Philosophie* versehen von Joannes Hessen. (« Philos. Bibliothek » 183). — Leipzig, Meiner, 1923, in-12°, xxx-43 pag.

J.-B. BORD. — **L'Extrême Onction d'après l'Epître de S. Jacques (V, 14-15) examinée dans la Tradition.** (« Museum Lessianum ». Sect. théol.). — Bruges, Beyaert, 1923, in-8°, xii-173 pag.

SCHILLER. — **Philosophische Schriften und Gedichten.** (Auswahl) *zur Einführung in seine Weltanschauung* mit Einleitung hrg. von EUGEN KUEHNEMANN. 3e Auflage. (« Philos. Bibliothek » 103). — Leipzig, Meiner, 1922, in-12°, 437 pag.

HEGEL. — **Wissenschaft der Logik** hrg. von GEORG LASSON. (« Philos. Bibliothek » 56-57). — Leipzig, Meiner, 1923, 2 vol. in-12°, CVI-405, X-511 pag.

ARTUR BUCHENAU. — **Kants Lehre vom kategorischen Imperativ.** 2e Aufl. (« Wissen und Forschen » 1). — Leipzig, Meiner, 1923, in-12°, X-125 pag.

ARTHUR LIEBERT. — **Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?** 2e Aufl. (« Wissen und Forschen » 4). — Leipzig, Meiner, 1923, in-12°, XXII-256 pag.

ANNA TUMARKIN. — **Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie.** (« Wissen und Forschen » 15) — Leipzig, Meiner, 1923, in-12°, VIII-166 pag.

MAX APEL. — **Kommentar zu Kants Prolegomena.** 2e Aufl. (Wissen und Forschen » 16). — Leipzig, Meiner, 1923, in-12°, XI-236 pag.

FRANZ SAWICKI. — **Lebensanschauungen alter und neuer Denker.** I Band: *Das heidnische Altertum.* — Paderborn, Schöningh, 1923, in-12°, VIII-175 pag.

FERDINAND WEINHANDL. — **Die Methode der Gestaltanalyse.** — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, 23 pag.

FERDINAND WEINHANDL. — **Ueber Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit.** — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, VIII-197 pag.

W. SWITALSKI. — **Probleme der Erkenntnis.** I Band. — Münster i. W., Aschendorff, 1923, in-8°, 135 pag.

FRIEDRICH HEILER. — **Der Katholizismus.** *Seine Idee und seine Erscheinung.* — München, Reinhardt, 1923, in-8°, XXXVIII-704 pag.

SCHRENCK-NOTZING. — **Materialisations-Phänomene.** — München, Reinhardt, 1923, in-8°, XV-636 pag.

W. SCHMIDT S. V. D. — **Menschheitswege zum Gotterkennen rationale, irrationale, superrationale.** — München-Kempten, Kösel u. Pustet, 1923, in-8°, X-228 pag.

JONAS COHN. - **Theorie der Dialektik.** *Formenlehre der Philosophie.* Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, IV-355 pag.

M. GRABMANN. — **Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit.** *Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae* (« Divus Thomas » III, 1). — Freiburg (Schweiz), St-Paulus-Druckerei, 1923, in-8°, 67 pag.

(Cetera vide in interioribus involucri paginis).

Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

GASPAR CALABRESI, sponsor.

Romae, 1924 — Typis Cuggiani, Via della Pace 35.

LUIGI ASIOLI. — **Storia sacra** con illustrazioni di A. Nardi. — Torino, Soc. ed. intern., s. a., in-12°, 260 pag.

Scritta per i giovanetti, questa Storia sacra vuole, lasciando da parte l'ingombrante apparato della critica, esporre i fatti con semplicità di modo che soddisfacciano questi fatti all'intelligenza e arridano al cuore dei lettori.

SECONDO CARPANO. — **Programmi particolareggiati di religione per le scuole elementari.** — Torino, Soc. ed. intern., s. a., in-12°, 60 pag.

SAC. GIOV. BATT. LEMOYNE. — **Il metodo educativo di don Bosco** (dalla nuova edizione della Vita del Ven. Giovanni Bosco). — Torino, Soc. ed. intern., s. a., in-8°, 96 pag.

PIERRE CHARLES S. I. — **La Prière de toutes les heures.** 3e série. 12e mille. (« Museum Lessianum. Sect. asc. et myst. 11 »). — Bruges, Beyaert, 1924, in-12°, XIV-168 pag. Fr. 5.

A. PISCETTA e A. GENNARO. — **Elementa theologiae moralis ad Codicem Iuris Canonici exacta.** Vol. II. *De obligationibus erga Deum et nos ipsos.* Vol. IV. *De obligationibus peculiaribus. De poenis ecclesiasticis.* — Torino, Soc. ed. intern., 1922-23, 2 vol. in-8°, x-635 pag. L. 20; XI-419 pag. L. 15.

JOSEPH GEYSER. — **Erkenntnistheorie.** — Münster i. W., Schöningh. 1922, in-8°, VIII-287 pag.

FRANCISCUS ZIGON. — **Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino.** — Goritiae, Narodna Tiskarna, 1923, in-8°, 232 pag.

ROBERT MELCHER. — **Der 8. Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Ponticus** (Münsterische Beiträge zur Theologie. 4). — Münster i. W., Aschendorff, 1923, in-8°, VIII-102 pag.

MATHIEU-MAXIME GORCE. — **Saint Vincent Ferrier** (1350-1419). — Paris, Plon-Nourrit, 1924, in-8°, VI-303 pag.

ALBERTUS BLAT O. P. — **Commentarium textus Codicis iuris canonici.** L. III. *De rebus.* Pars I. *De Sacramentis.* Edit. 2a aucta et emendata. Appendix de formulis facultatum S. Congr. de P. F. — Roma, Ferrari, 1924, in-8°, VII-762 pag.

Uffizio della Settimana Santa e dell'Ottava di Pasqua. Testo latino-italiano con brevi spiegazioni e note storico-liturgiche. Versione di mons. Martini. 2a ed. — Torino, Marietti, 1924, in-16°, XI-561 pag. L. 6.50.

J. SCHUSTER O. S. B. — **Liber Sacramentorum.** *Note storiche e liturgiche sul Missale Romano.* Vol. V. *Le nozze eterne dell'Agnello* (Trinità-Avvento). Vol. VI. *La Chiesa Trionfante* (Santi durante in cielo Natalizio). — Torino, Marietti, 1923-1924, 2 vol. in-12°. 211 pag. L. 8; 256 pag. L. 9.

PROF. G. CELI. — **Nuovi elementi di filosofia** ad uso specialmente dei licei. I. *Psicologia* con una *Introduzione allo studio delle scienze filosofiche.* 3a ediz. rinnovata. — Torino-Roma, Paravia, 1924, in-8°, XIX-252 pag. L. 12,80.

JULES D'ALBI O. F. M. CAP. — **Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277.** — Paris, Giraudon, 1923, in-8°, 260 pag.

AGOSTINO GEMELLI O. F. M. — **Nuovi orizzonti della psicologia sperimentale.** 2a ediz. riveduta e aumentata. — Milano, « Vita e Pensiero », s. a., in-12°, XIV-387 pag. L. 18.

FRANCESCO OLGIATI. — **Primi lineamenti di pedagogia cristiana.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1924, in-12°. 191 pag. L. 7.

Anno V. MENSE DECEMBRI 1924 Vol. V - Fasc. 4.

"Gregorianum"

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

ROMAE

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA

VIA DEL SEMINARIO, 120

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Nisi sequatur brevis commendatio, librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

CAROLUS TELCH. — **Epitome Theologiae Moralis Universae.** Edit. 6ª. — Eniponte, Rauch, 1924, in-16°, XLII-571 pag. Mk. 4.

FRANCESCO OLGIATI. — **I nostri giovani e la purezza.** *Brani di vita ed esperienze personali.* 5ª ediz. — Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, 94 pag. L. 2,50.

Questi « brani di vita » ci mostrano la purezza conservata o riacquistata e gelosamente custodita da numerose schiere di giovani. Il loro esempio rinfranca il cuore ed annienta l'obiezione che ad un giovane sia impossibile il mantenersi puro.

SAC. ALOYSIUS MORETTI. — **Caeremoniale pro functionibus pontificalibus hebdomadae maioris iuxta ritum romanum** synoptica forma redactum. — Taurini, Marietti, 1924, in-8°, XI-213 pag. L. 25.

Methodus a cl. scriptore excogitata certo multo faciliorem reddit caeremoniarum praeparationem; quare eius libellum commendare non dubitamus.

United States Catholic Chaplains in the World War. — New York City, Ordinariate Army and Navy Chaplains, 1924, in-8°, XXXV-359 pag.

Quelque 1100 notices biographiques: pas de phrases, mais des faits. La préface est signée par S. Em. le Card. Hayes: à lui revient l'honneur d'avoir organisé en 1917 un service dont il demeure encore le chef hiérarchique.

Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana. Tom. XXIII. *F.-Flamez.* XXIV. *Flami-Fuh.* — Barcelona, Espasa, 1924, 2 vol. in-8°, 1644 et 1552 pag.

Praeter articulos historicos et geographicos de Phoenicia, Philippinis insulis, Finlandia et Gallia, hi tomi continent articulos de fide et fideismo, de philologia et philosophia.

GRATRY a cura di ANGELO MARUCCHI (« Il Pensiero Cristiano » 4). — Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, 384 pag. L. 10.

AUGUSTINUS GEMELLI O. F. M. — **Non moechaberis.** *Disquisitiones medicae ad usum confessariorum.* Edit. 6ª recognita, notabiliter aucta, in latinum translata a Can. Doct. Ios. BIAGIOLI. — Mediolani, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, XX-312 pag. L. 12.

GIOVANNI JOERGENSEN. — **Il libro della via.** Prima versione italiana e prefaz. di E. Pessina. — Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, XII-150 pag. L. 5.

ANGELO ZACCHI O. P. — **Il miracolo.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, XVI-652 pag. L. 20.

CARD. G. E. NEWMAN. — **Appunti di prediche.** Trad. del Sac. ANGELO SCHIBUOLA. — Padova, Libr. Gregoriana, 1924, in-12°, XIV-360 pag. L. 10.

GABRIEL PICARD S. I. — **La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques.** — Paris, « Spes », 1923, in-12°, 94 pag. Fr. 5.

(*Continuatur in altera involucri interiore pagina.*)

Le Bienheureux Robert Bellarmin
et les Ordres religieux

II. Bellarmin et la Compagnie de Jésus.

Summarium. — Qualem Beatus Robertus Bellarminus sese habuerit erga Societatem Iesu, in primis exponitur.

1. Ipsi Societas Iesu quasi mater fuit, propriae genitrici Cynthiae Cervini, hac ipsa monente, subrogata; hanc ideo, tanquam bonus filius, plenissimo pietatis sensu per totam vitam prosecutus est. Exhinc sponte effluxit specialis amor erga omnes Societatis alumnos tanquam fratres, cum desiderio mutuas ab illis recipiendi vices, seposito quolibet diffidentiae vel timiditatis signo aut obsequii excessu. Neque inde excludebatur specialissimus amor erga illos qui duplici vinculo, spirituali nempe et carnali, cum ipso copulabantur; cuiusmodi exemplum est in litteris ad Fabium Bellarminum nepotem datis.

2. Ex eodem amore intelligere est quam diversimode affectus fuerit B. Bellarminus, cum primo ad cardinaliciam, deinde ad episcopalem dignitatem fuerit evectus. Purpura enim insignitus, Clemente VIII ita iubente, vehementissime doluit, ea certe de causa quia negotium suae salutis iam non ita securum esse censebat, ac multo magis quia sacro collegio adnumeratus, a communi vita et consuetudine suorum fratrum amovebatur. Destinatus vero ad sedem archiepiscopalem Capuanam, non ita doluit, nimirum quia officia pastoris illi magis quadrare videbantur cum officiis quae operarios Societatis ex instituti sui ratione decent.

3. Caeteroquin, renuntiatus Cardinalis aut Episcopus, nullatenus liberum se ab oneribus vitae religiosae existimavit Bellarminus, sed priorum observantiarum, pro posse suo, tenacissimus remansit et mutuae habitudinis cum fratribus suis cupidissimus. Capuae enim conversans, duos Patres sibi comparavit, quibus tanquam operariis in sua dioecesi uteretur; mox, Abbatia S. Benedicti ex favore Summi Pontificis accepta, omnes illius reditus obtulit et, annuente Papa, saltem ecclesiam et domum donavit ad fundandum Collegium Societatis Iesu. Romam autem reversus, sedem penes Collegium Romanum fixit, quo proximius et facilius cum fratribus coniungeretur. Ac tandem, morti proximior factus, expostulavit et consecutus est ut ad suos reverteretur atque inter illos piisime moreretur.

4. Id speciali laude dignum est in amore Beati Bellarmini erga Societatem Iesu, quod fuerit efficax, seu opere comprobatus. Impositam sibi dignitatem nonnisi ad Ecclesiae et Societatis bonum inservire cupiebat. Si qui Societatem tuerentur aut foverent, hos omnes tanquam proprios benefactores gratiarum actionibus et peculiari benevolentia prosequebatur. At multo magis adhuc favebat illis qui fidei vel defendendae vel propagandae ex peculiari officio deputabantur. Mirum sane est quot modis, vel fovendo, vel litteris scriptis consulendo, vel auxilium praebendo, operarios evangelicos adiuverit, sive in Europa, sive in remotissimis mundi partibus; inter quos clarissimi viri eminent, uti P. Trigault apud Sinenses et P. Robertus de Nobili apud Madurenses.

5. Societatem Iesu a Beato Bellarmino praedilectam fuisse ex dictis aliisque exemplis manifestissime constat; quae tamen praedilectio non fuit cum animo invidioso aut pusillo. Sancte enim ac fortiter bono Societatis consuluit vir integerrimus, seu puritati doctrinae invigilando, seu perfectae regularum observantiae studendo, seu Patres Generales ipsos de iis quae minus recte agi viderentur, ore libero monendo, ut accidit in materia caeremoniarum sacrarum non satis accurate observatarum.

6. Denique constantem fuisse Bellarmini amorem in Societatem Iesu, tum sollicitudo illa qua, morti proximus, movebatur sese recipiendi ad domum novitiatus Sancti Andreae, tum ultima verba quae de Societate in suo testamento pie scripsit, mire testantur. Nec mirum, rumore quodam apud Mediolanenses subinde sparso, de quadam illius ad religionem Carmelitarum discalceatorum amplectendam propensione, omnibus viribus contradixisse Beatum illum ac pronuntiasse, a se propriam vocationem in quamcumque aliam nullo modo commutatum iri.

Avant d'exposer en détail quelles furent les relations du Bienheureux Bellarmin avec les divers ordres religieux, il convient de parler de ses rapports avec la Compagnie de Jésus. Qu'il ait eu pour l'ordre dont il fut membre un amour de prédilection, qui pourrait s'en étonner? La loi de la charité ne demandait-elle pas qu'il en fût ainsi? Mais il y a davantage: cet amour de sa vocation et de son ordre apparaît dans la vie du saint cardinal avec un tel relief, que plusieurs de ses historiens [1] en ont fait l'objet d'un chapitre spécial. Nous les imiterons, en essayant de préciser et de compléter le tableau.

[1] Bartoli, *Della vita di Roberto Cardinal Bellarmino*, Roma, 1678, l. III, c. XVII; N. Frizon, *Vie du Cardinal Bellarmin*, Nancy, 1708, l. VI, c. XIV; J. B. Couderc, *Le Vénérable Cardinal Bellarmin*, Paris, 1893, l. V, c. III.

I.

Au début de 1617, Bellarmin publia son opuscule *De gemitu columbae*, dédié « aux Pères et aux très chers frères de la Compagnie de Jésus tout entière ». Dans la préface, il justifiait ainsi cet hommage: « Car moi-même, poussé par l'esprit de Jésus, je me suis enrôlé jeune encore dans la Compagnie de Jésus; c'est elle qui m'a nourri de son lait, qui m'a gardé et élevé; c'est sous sa conduite que, pendant longtemps, j'ai présenté le lait aux enfants et donné aux adultes la nourriture solide ».

Deux ans plus tard, Bellarmin revint sur la même idée dans son dernier opuscule, *De arte bene moriendi*. Dans l'épître dédicatoire, adressée au cardinal François Sforza, il parle de la Compagnie de Jésus comme d'une mère dont il a, depuis soixante ans, éprouvé la tendresse: *quae mihi ab annis sexaginta pia mater est.*

Il y avait là, non pas une simple manière de parler, mais l'expression d'un sentiment profond, dont il était redevable, d'abord à Dieu qui l'avait appelé, puis à sa propre mère, Cynthia Cervini. Fille spirituelle du P. Paschase Broët, l'un des dix premiers compagnons de saint Ignace, cette « très sainte femme »[1] avait conçu pour l'ordre nouveau une affection et une estime telles qu'elle aurait voulu lui donner ses cinq fils. Quand la vocation de Robert eut comblé ses vœux, elle ressentit sans doute dans son cœur de mère la douleur de la séparation, mais elle se consola en pensant que, si le mieux doué et le plus cher de ses enfants serait désormais ravi à sa tendresse maternelle, ce n'était que pour passer en de meilleures mains. C'est ce qu'elle exprime délicatement dans la lettre adressée à cette occasion au P. Jacques Laynez, second général de la Compagnie de Jésus.

« Je rends grâces à la divine Majesté d'avoir daigné appeler à son saint service celui que j'aimais plus que mes propres yeux; car, s'il me reste d'autres enfants, celui-là n'en était pas moins, pour sa

[1] *Sanctissima mulier.* Le mot est de Bellarmin, dans un petit mémoire sur les principales dates de sa vie. Voir X. M. LE BACHELET, *Bellarmin avant son cardinalat,* Paris, 1911, pag. 437.

piété comme pour ses talents, l'objet spécial de mes complaisances et de mes espérances. Et bien que, dès le début, j'aie été très heureuse de son désir et que je sois, en ce moment, beaucoup plus heureuse encore de le consacrer à Dieu, sachant qu'on lui doit ce qu'on a de meilleur, force cependant m'est d'avouer que je ne puis contenir ma douleur en me séparant d'un fils si aimé. Une seule chose me console, c'est de savoir qu'il acquiert une meilleure mère et un meilleur père; en toute confiance je le remets entre leurs mains »[1].

Cynthia Cervini léguant ainsi son titre et son affection de mère à la Compagnie de Jésus n'invitait-elle pas par le fait même Robert à reporter désormais sur celle-ci sa piété filiale? L'invitation maternelle fut comprise, et jamais elle ne fut oubliée.

De ce sentiment fondamental découla directement l'affection si tendre que le bon cardinal portait à tous ceux qui, comme lui, faisaient partie de la Compagnie de Jésus, quels qu'il fussent, prêtres ou non prêtres. Fils d'une même mère, ils étaient ses frères, et il aimait à le rappeler dans ses lettres en les souscrivant de ces mots expressifs: *fratello e servo in Cristo.*

Le même sentiment explique ce que les familiers et les biographes du Bienheureux nous disent de la joie que la visite de ses confrères lui causait et de l'accueil si cordial qu'il leur faisait. Au témoignage d'Alexandre Jacobelli qui fut à son service pendant plus de vingt ans, « il respectait et vénérait tous les religieux de la Compagnie, et jamais il ne se montrait aussi gai qu'en étant avec eux; c'était, pour lui, la meilleure des récréations »[2]. Pendant son séjour à Capoue, cette joie lui fut souvent accordée, car les Pères de la Compagnie, n'ayant pas encore de maison dans cette ville, son palais devenait leur pied-à-terre. Comment ils étaient reçus, le célèbre P. Robert Persons l'a témoigné, entre autres, dans une lettre qu'il écrivit de Naples où il s'était rendu pour raison de santé; il y parlait avec effusion « de l'aimable accueil qu'il avait reçu à Capoue et du bon exemple qu'y donnait le cardinal »[3].

[1] Texte original en italien. *Ibid.*, pag. 30.
[2] *Relatione breve delle attioni del S.re Cardinale Bellarmino*, n. 7.
[3] Stonyhurst College. Mss. Green. *Collectanea*, P. II, pag. 494 *a*.

Non content de regarder et de traiter comme des frères tous les enfants de la Compagnie, Bellarmin désirait et demandait qu'ils le payassent de retour, en prenant dans leurs rapports avec lui le ton de simple et franche cordialité qui convient aux membres de la même famille.

Un jésuite gallo-belge, le P. Jacques de la Motte, lui avait recommandé une affaire, mais en s'excusant de sa démarche comme d'une témérité. Il reçut cette réponse: « Si j'ai dû, sur l'ordre du souverain Pontife, échanger la soutane noire contre l'habit rouge, je n'ai pas cessé pour cela d'être religieux de la Compagnie de Jésus. Votre Révérence n'aurait donc pas dû, écrivant à un frère, parler de témérité »[1].

Même ton d'affectueux reproche dans une phrase adressée à un jésuite allemand, le P. Jean Dannenmeyer. Ayant écrit plusieurs fois déjà, le Père avait cru devoir s'excuser longuement: « En agissant de la sorte, répliqua le cardinal, Votre Révérence traite avec moi comme elle le ferait avec un étranger »[2].

Une réserve tant soit peu accentuée ne lui plaisait pas non plus, comme on le voit par cette lettre au P. Christophe Stéborius, recteur du collège de Constance: « Votre Révérence m'écrit d'un air timide, comme si j'étais un étranger, et non pas son frère; j'en suis peiné, *moleste fero*. Car je n'estime pas moins mes frères les religieux de la Compagnie de Jésus, depuis que je porte la pourpre, que je ne le faisais lorsque j'allais vêtu de noir. L'habit ne fait pas le moine, et, personnellement, je ne trouve aucun charme à un vêtement qui porte avec lui beaucoup de sollicitudes, beaucoup de dangers, et rien de plus. Ainsi, que Votre Révérence m'écrive librement, comme son prédécesseur[3] le faisait »[4].

Bellarmin désirait que la leçon fût comprise, car il la répète souvent. A un autre confrère, le P. Matthias Mairhofer, qui manifestait la crainte de lui être à charge, il répondait: « Votre Ré-

[1] Fonds Bellarmin, 9. Epist. CLXIX, 6 septembre 1617. — Les références au Fonds Bellarmin sont faites d'après la classification donnée dans *Bellarmin avant son cardinalat*, pag. XIII.

[2] Fonds Bellarmin, 5. Minute autographe, 14 novembre 1617.

[3] Le P. Melchior Degenhart.

[4] Fuligatti, *Epist. Famil.*, n. CXXV, 15 octobre 1615.

vérence n'avait pas à craindre de m'être à charge, car ce qu'elle demande est facile à faire, et je me considère comme l'obligé quand mes frères m'écrivent et me donnent l'occasion de leur rendre service »[1].

Dans toutes ces lettres, Bellarmin parlait à de simples jésuites, n'ayant avec lui qu'un lien de fraternité spirituelle. D'une nuance plus délicate encore est son affection quand ce lien se surajoute à celui du sang.

Qu'on en juge par deux lettres adressées au P. Fabio Bellarmini, son neveu (à la mode de Bretagne)[2]. Fabio était entré dans la Compagnie de Jésus en 1611. Après avoir fait ses études de philosophie, de 1614 à 1617, il fut employé comme régent au collège de Florence. Il semble que, partagé entre l'affection et la crainte révérencieuse, il hésitait à se mettre en correspondance avec son illustre parent.

Le cardinal Bellarmin au P. Fabio Bellarmini.

Rome, 23 décembre 1616.

Mon très cher frère en Jésus-Christ. Si vous m'écrivez, je serai content, et si vous ne m'écrivez pas, je le serai encore; car je sais que tout ce que vous ferez, vous le ferez à bonne intention. Je ne manque pas et je ne manquerai pas de vous recommander à Notre Seigneur dans mes froides prières. Plus la jeunesse que vous avez à diriger dans la voie de la vertu, a besoin d'être aidée, plus vous devez avoir confiance en Dieu; vous ayant donné la charge, il vous aidera lui-même à la porter convenablement. Vous faites très bien de vous en remettre pleinement à la divine Providence pour ce qui concerne votre santé comme pour tout le reste; car ce sont ceux qui s'abandonnent toujours et en tout au bon plaisir de Dieu qui sont guidés par lui en toutes choses et conduits à la vie éternelle.

J'agrée bien volontiers vos souhaits de bonne fête. Je suis très heureux de voir que vous vous abstenez de m'écrire des nouvelles et que vous vous préoccupez encore moins d'en apprendre. Tout le temps

[1] München. Reichsarchiv. *Jesuitica in genere*, fasc. 19, n. 324, 19 avril 1619.

[2] Fabio Bellarmini, né à Montepulciano le 7 août 1594, était fils de Marcello, cousin-germain du cardinal. Voir *Bellarmin avant son cardinalat*, pag. 472 s.

que les occupations fixées par l'obéissance peuvent vous laisser, ayez soin de l'employer à vous tenir dans le recueillement et à converser intérieurement avec vous-même et avec Dieu, ou en lisant la vie des Saints et autres livres de dévotion; ainsi trouverez-vous la vraie paix et ce seront les étrennes que vous désirez obtenir de l'Enfant Jésus. Priez Dieu pour moi, et recommandez-moi au Révérend Père Recteur.

Votre frère et comme père très affectionné dans le Seigneur [1].

Six mois plus tard, Fabio reprit la plume et reçut une nouvelle lettre.

Le cardinal Bellarmin au P. Fabio Bellarmini.

Rome, 12 mai 1617.

Mon très cher frère en Jésus-Christ. Je vous remercie pour vos souhaits de bonne fête de la Pentecôte. Prions Dieu de nous communiquer abondamment cet Esprit de sainteté qui peut en un moment faire de nous des saints. Nous avons eu ici pendant quelques jours fra Roberto, des vôtres [2]; j'ai été très heureux de le voir gai et content dans sa vocation. Il ne sera pas, il est vrai, prédicateur en parole, mais j'espère qu'il prêchera d'exemple, non seulement à ses frères en religion, mais encore aux gens du monde. C'est aussi ce que j'attends et désire vivement de Votre Révérence, afin qu'elle passe cette courte vie dans l'allégresse spirituelle, en se laissant toujours guider par les supérieurs, et qu'ensuite elle arrive à la vie éternelle, où il n'y aura ni tentations ni dangers d'aucune sorte. Je me recommande à vos prières.

[P. S.] Volontiers je vous aurais envoyé un exemplaire de mon écrit *De gemitu columbae* [3], mais les frais de port dépasseraient la valeur du livre. Si vous voyiez une occasion de le faire parvenir à Florence, sans charge pour le collège, avertissez-moi et je vous le donnerai de grand cœur » [4].

[1] Fonds Bellarmin, 27. Lettre autographe, à la suite d'un manuscrit autographe du catéchisme de Bellarmin: *Dichiaratione della dottrina christiana per uso di quelli che l'insegnano a' fanciulli*, etc.

[2] Roberto Bellarmini, fils de Gaspard, frère de Fabio et, par conséquent, le propre neveu de ce jésuite. Il était entré chez les capucins.

[3] Opuscule publié au début de 1617 et dont il a été question ci-dessus.

[4] Fabio Bellarmini partit pour Rome quelques mois après pour y commencer sa théologie. Il eut le bonheur de recevoir une suprême bénédiction

II.

L'amour filial du cardinal Bellarmin pour la Compagnie de Jésus explique sa conduite dans plusieurs circonstances importantes de sa vie, en particulier l'attitude si différente qu'il eut quand il fut promu au cardinalat et quand il fut nommé au siège archiépiscopal de Capoue.

Son entrée dans le Sacré Collège lui arracha des cris de douleur, qu'il traduisait en s'inspirant des lamentations de Ruth la Moabite [1]: « Ne m'appelez plus Noémi; ce nom que j'ai porté dans mes jours de bonheur, ne me convient plus dans le temps de ma disgrâce. Appelez-moi Mara, nom qui exprime fidèlement l'amertume dans laquelle je me vois plongé ».

Pourquoi cette douleur et ces plaintes? Bellarmin craignait-il que les honneurs temporels ne lui fussent un obstacle sur le chemin de la perfection et du salut? Oui, cette préoccupation ne lui était pas étrangère, on le voit par sa correspondance d'alors. « Je vous supplie, écrivait-il au cardinal de Vérone, Augustin Valier, une quinzaine de jours après sa promotion, je vous supplie de me recommander à Dieu dans vos saintes prières, afin que ces honneurs temporels ne me mettent pas en danger de perdre les biens éternels [2] ».

Toutefois cette préoccupation ne pouvait pas troubler outre mesure le nouveau cardinal, car des voix autorisées le rassuraient et l'encourageaient. En dehors du P. Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus, le Bienheureux Bernardin Realino, auquel Bel-

de son saint oncle mourant. Son nom figure même parmi ceux des dix témoins qui recueillirent la protestation du cardinal relative à sa persévérance dans les doctrines qu'il avait consignées dans ses écrits en faveur de la foi catholique et du Saint Siège, et celles qu'il avait défendues dans la controverse de auxiliis. Plus tard, le P. Fabio devint recteur du collège de Sezze, 1636-1642; il mourut au Collège Romain, le 3 juin 1681, plus qu'octogénaire.

[1] *Ruth,* I, 20: Ne vocetis me Noemi (id est pulchram), sed vocate me Mara (id est amaram), quia amaritudine valde replevit me Omnipotens.

[2] Procès de béatification, Rome, 1712. *Summarium,* pag. 90. Lettre du 20 mars 1599.

larmin avait fait part de ses inquiétudes, lui envoyait la réponse suivante, qui n'a pas besoin d'explication.

Le bienheureux Bernardin Realino au cardinal Bellarmin.

Lecce, 7 décembre 1602.

« Illustrissime et Révérendissime Seigneur, très honorable dans le Christ. La veille du glorieux saint André, notre bon Père Annibal Vitale est arrivé à Lecce, très content de son voyage et en particulier de son séjour auprès de votre Seigneurie Illustrissime et des amabilités qui lui ont été prodiguées. Louanges soient rendues à la divine Majesté! Il m'a transmis les affectueuses salutations de votre Seigneurie, ce dont je remercie votre charité, et m'a raconté qu'il avait reçu l'ordre rigoureux de me dire trois choses de sa part: d'abord, que sa Seigneurie échangerait volontiers son état contre le mien; puis, que je lui disse par écrit si elle est dans la grâce de Dieu notre Seigneur; enfin, si elle mourrait en état de grâce. Recommandation renouvelée plusieurs fois, au dire du Père.

Je suis grandement édifié d'une humilité si réelle et d'une telle simplicité, et je me tiens pour obligé de répondre à votre Seigneurie dans toute la sincérité de mon cœur, après m'être recommandé plusieurs fois à notre très doux rédempteur Jésus.

A la première chose je réponds donc: Je le crois fermement, et parce que je le crois, je ne manque pas de recommander chaque jour votre Seigneurie à la protection divine.

A la seconde et à la troisième: Je crois fermement que votre Seigneurie est en paix avec Dieu qui l'a mise dans la condition où elle est, et qu'après lui avoir plu en accomplissant sa volonté, elle mourra en état de grâce, ayant fait beaucoup de bien aux âmes qu'elle gouverne. *Dominus tecum*, padre mio amatissimo »[1].

Lettre on ne peut plus réconfortante. D'ailleurs, Bellarmin pouvait, en interrogeant ses propres sentiments, se convaincre que son cœur n'était pas attaché au côté extérieur et humain de la pourpre. Il le montra bien par la réponse qu'il fit, quand on le pria d'honorer de sa présence une séance académique que les élèves du Collège Romain voulaient donner en honneur de sa promotion: Soit, répondit-il, mais à la condition que les jeunes poètes pren-

[1] Rome, Archiv. Postulat. Lettre autographe.

dront pour sujet de leurs vers ces paroles du prophète [1]: *Omnis caro foenum, et omnis gloria eius quasi flos agri.*

On conserve dans la province romaine de la Compagnie de Jésus un cahier où l'on a réuni des compositions faites en l'honneur du cardinal à Rome et à Capoue, et l'on peut constater qu'en la fête de la promotion, les poètes, quelques-uns au moins, tinrent compte du désir exprimé. Soit, à titre d'exemple, cette épigramme :

Romulus hanc urbem posuit, nunc Romulus ornat,
Purpureus merito, non nece. Verus honor.
Et tamen exclamat: *Foenum omnia.* Disce, Quirine,
Spernere, non spargi; sanctior augur eris.

En réalité, il y avait à la douleur du nouveau cardinal une cause plus intime que la crainte de mal porter les honneurs. Cette cause plus intime, il la révèle dans cette phrase d'une lettre adressée le 6 octobre 1600 au P. Jean-Baptiste Carminata [2]: « Chaque jour, je comprends mieux la valeur du bien que j'ai perdu sans espoir de le retrouver ». Pensée développée dans une exhortation faite aux novices de Saint-André. En devenant cardinal il avait, disait-il, perdu beaucoup pour le corps et pour l'âme. « Pour le corps, car depuis son élévation il n'avait plus de récréations comme celles dont il jouissait à la campagne, quand il s'y rendait une fois par semaine pour s'y reposer à l'ombre d'un arbre en chantant des cantiques (il aimait en effet beaucoup le chant et avait composé des cantiques spirituels). Pour l'esprit, il avait également perdu beaucoup, la dignité cardinalice n'étant que vanité et affliction de l'esprit » [3]. Il lui arriva même d'émettre cette assertion: Pendant les longues années de ma vie religieuse, je n'avais

[1] *Is.*, 40, 6: « toute chair est comme l'herbe, et toute sa grâce comme la fleur des champs: l'herbe se dessèche, la fleur se flétrit ».

[2] Le P. Jean-Baptiste Carminata, de Palerme, 1536-1619, remplit les charges les plus importantes; il fut, en particulier, provincial de Rome, 1590-1592, et de Sicile. De 1599 à 1617, il y eut entre lui et le cardinal une correspondance suivie. Voir *Bellarmin avant son cardinalat*, pag. XIX.

[3] P. Jérôme Nappi, témoin auriculaire, *Attestato*, sous forme de lettre adressée au P. Antoine Marchesi, provincial de Rome, le 19 janvier 1622.

jamais su ce que c'était que la mélancolie; maintenant que je porte la pourpre, je ne sais plus ce que c'est que la joie [1].

Ainsi, ce que le Bienheureux Bellarmin regrettait surtout, c'était la vie de communauté avec les avantages spirituels qu'elle entraîne. Il était entré dans la Compagnie de Jésus pour travailler à sa propre perfection et au service de Dieu en s'adonnant aux œuvres propres à l'Institut ignacien. Le rôle que la divine Providence lui avait dévolu dans sa vocation, il le trouvait merveilleusement apte au but qu'il s'était proposé; à l'activité littéraire et à des ministères fructueux il pensait joindre une vie de recueillement et de prière réglée. Ce train de vie, si estimé et si aimé, il fallait le quitter. Là fut le vrai déchirement et le vrai regret.

C'est ce que comprit fort bien un des amis du Bienheureux, le cardinal François-Marie Tarugi, fils spirituel et compagnon de saint Philippe de Néri à l'Oratoire. Après quelques mots de félicitation, il ajoutait:

« Mais si, me mettant à votre point de vue, je considère ce qu'il faut quitter, vos saintes occupations, vos études, vos exercices de dévotion, je vous porte compassion, je pense à saint Grégoire pleurant sa Rachel et sa petite cellule. Les consistoires, les fonctions sacrées, les congrégations, les visites reçues et rendues vous feront perdre un temps précieux. Il vous faudra subir les services de mercenaires, tenir des comptes, rendre certains devoirs au monde; enfin il y a tant de choses dans l'envers de la médaille que l'endroit ne saurait faire contre-partie » [2].

Que faire? La solution radicale aurait été de rendre le chapeau, si la chose eût été possible. Mais comme le pape était manifestement d'un avis contraire, à quoi bon tenter une démarche vouée d'avance à l'insuccès? Il ne restait à Bellarmin, qu'à prendre pour lui-même ce qu'il avait très sagement conseillé à l'évêque de Verdun, le prince Eric de Lorraine. Ce prélat désirait résigner sa charge et ses dignités, pous entrer dans l'état religieux; mais

[1] V. CEPARI, ms. *Vita del Cardinale Roberto Bellarmino*, c. VIII.

[2] Fonds Bellarmin, 3. Lettre autographe, traduite en latin ou en français par divers historiens de la Compagnie ou du Cardinal.

il sollicitait vainement l'autorisation. Il fit part de sa peine et de ses regrets au Bienheureux, qui lui répondit de la façon suivante.

Le cardinal Bellarmin à l'évêque de Verdun.

Rome, 6 novembre 1601.

...Quant à votre pieux désir de prendre les ailes de la colombe et de voler au lieu du très doux repos, je dirai à votre Illustrissime Grandeur ce qui me vient à l'esprit. Je ne pense pas qu'il puisse y avoir de solide repos et de sécurité complète pour le salut ailleurs que dans l'accomplissement parfait et généreux de la volonté divine. J'ai toujours aimé plus que toute autre cette parole du Seigneur: « *Mon Père, éloignez de moi ce calice; cependant, que votre volonté se fasse, et non la mienne* ». Nous avons été *rachetés à grand prix*; comme des esclaves achetés, nous devons donc à notre Maître une obéissance complète. Dès lors que notre conscience nous rend témoignage que nous n'avons ni recherché, ni désiré, ni choisi un rang élevé et que, réellement, notre cœur n'est pas attaché aux honneurs de ce monde, mais que nous nous en dépouillerions très volontiers, si nous le pouvions, je ne vois pas pourquoi nous ne devrions pas conformer notre volonté à celle de Dieu, expressément manifestée par le commandement de son Vicaire. La charge pastorale est lourde, pleine de soucis et de dangers; la dignité cardinalice n'est peut-être ni moins lourde, ni moins périlleuse. S'il a plu à notre Créateur et Rédempteur de nous appeler à ces difficultés et à ces dangers, qui sommes-nous donc pour lui répondre: Pourquoi agissez-vous de la sorte? *Il nous a aimés et a donné sa vie pour nous;* il a daigné dire à Pierre et en sa personne à tous les Pasteurs: « *Si tu m'aimes, pais mes brebis* ». Qui donc oserait répondre au Seigneur: Crainte de perdre mon âme, je ne veux point paître vos brebis? Si quelqu'un répondait ainsi, ce n'est pas Dieu qu'il aimerait, mais soi-même. Celui qui aime vraiment Dieu, dit comme l'Apôtre: « *Je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin du Christ, pour mes frères*, plutôt que de ne pas porter le fardeau dont l'amour de Dieu m'a chargé ». D'ailleurs il ne peut y avoir de danger pour le salut, *là où règne la charité*. Car, si l'ignorance ou la faiblesse humaine nous font faire des chutes, de son côté l'amour *couvre une multitude de péchés*. Seigneur illustrissime et très aimé, s'il y avait quelque espoir pour votre Grandeur d'entrer dans la paix de la vie religieuse, et pour moi d'y rentrer, en conformité avec le bon plaisir de Dieu et avec la bénédiction de son Vicaire, il

faudrait assurément choisir ce parti ; mais c'est parce qu'il n'y a nul espoir, que j'ai écrit ce qui précède ; j'ai voulu dire à votre sainte âme, que je vois angoissée par la charge pastorale, ce que je me répète souvent à moi-même »[1].

Ces dispositions édifiantes n'empêchaient pas Bellarmin d'éprouver un malaise permanent, parce qu'il était éloigné de ses frères, et parce qu'il trouvait son nouveau genre de vie trop peu conforme aux ministères propres à un jésuite. Comparant sa condition de cardinal de curie à celle d'un évêque résidant en son diocèse, il en vint à regarder cette dernière comme rentrant mieux dans l'esprit de sa première vocation. Il écrivait, en effet, au P. Carminata le 11 juin 1599 : « Dans ce milieu plein de distractions et de mondanités, je porte envie aux évêques ; outre que leur état me paraît plus sûr et plus spirituel, je vois le calendrier plein de saints évêques, tandis que j'y trouve un seul cardinal, et qui encore le fut bien peu de temps, à savoir saint Bonaventure ».

Une première occasion d'opter se présenta quelques mois seulement après la promotion. Clément VIII offrit au nouveau cardinal l'évêché de Montepulciano, sa ville natale, à la condition qu'il ne résiderait pas, mais resterait à Rome. Les principes du Bienheureux sur l'obligation de la résidence[2] ne lui permirent pas d'accepter une offre faite sous cette condition. Vint plus tard, en mars 1602, sa nomination à l'archevêché de Capoue, et nulle plainte de sa part. Ce n'est pas qu'il méconnût la gravité de la charge, mais ce que nous venons de dire, explique le contentement relatif qu'il éprouva :

« Je vois bien dans quel danger je me trouve, écrivait-il au P. Carminata le 18 juin de la même année ; volontiers je me comparerais aux marchands qui risquent en un seul coup tout leur avoir et, par suite, deviennent ou très riches ou très pauvres. Mais étant donné que j'étais déjà dans la prélature, j'ai jugé qu'il était plus convenable de m'adonner à des ministères spirituels, dans le genre de ceux que

[1] FULIGATTI, *Epist. Famil.*, n. XV ; JOUVENCY, *Hist. Soc. Iesu*, t. V b, pag. 907.
[2] Voir *Auctarium Bellarminianum*, pag. 515, 643.

font les ouvriers de la Compagnie, que de rester à Rome pour y recevoir ou rendre des visites, alors surtout que ma parole trouvait peu d'écho là où il aurait fallu ».

Bellarmin eut l'occasion de s'expliquer de nouveau sur ce sujet, quand il quitta Capoue après la mort de Clément VIII. Il fit voyage avec André Wisse, grand prieur de Malte pour l'Angleterre. Au cours d'un entretien, il lui dit avec quelle peine il avait accepté la pourpre, parce que le cardinalat l'empêchait d'exercer les œuvres de charité à l'égard du prochain, mais qu'en revanche il avait accepté avec plaisir l'archevêché de Capoue, parce qu'il lui semblait que, dans ce poste, il pourrait se consacrer aux ministères propres à son Institut en aidant les âmes rachetées du sang de Jésus-Christ [1]. La différence d'attitude venait donc de l'amour persistant du Bienheureux pour son Institut et les œuvres de son Institut.

III.

Le bienheureux Bellarmin ne fut pas de ces docteurs dont parle Notre Seigneur (*Matth.*, XXIII, 3 4) qui « disent et ne font pas », qui « mettent sur les épaules des hommes des fardeaux pesants et difficiles à porter », mais qui eux-mêmes « ne veulent pas les remuer du doigt ». Nous avons vu, dans un premier article, ce qu'il pensait des obligations de l'état religieux. Quand son élévation au cardinalat le mit hors de la voie commune, il ne se considéra nullement comme dégagé des obligations qu'il avait contractées jadis par sa profession religieuse. Ecrivant, beaucoup plus tard, à Mgr Alphonse de la Croix Chevrières, coadjuteur de l'évêque de Grenoble, il lui parlait de la Compagnie de Jésus, « cet ordre dans lequel j'ai été, par la grâce de Dieu, admis il y a cinquante-quatre ans et dont je fais encore partie ; car si la dignité cardinalice ou épiscopale augmente le fardeau, elle ne délivre pas des vœux ni même des observances communes, sauf dans la mesure où il y aurait incompatibilité avec les devoirs d'état » [2].

[1] Procès de béatification. Rome, 1712. *Summarium additionale*, pag. 35-36.

[2] Fonds Bellarmin, 5. Minute autographe, 18 octobre 1614 ; FULIGATTI. *Epist. fam.*, n. CXVI.

D'après ces principes, Bellarmin devenu cardinal voulut garder tout ce qu'il put de son ancienne vie. Rendant compte au P. Carminata de ses dispositions, il lui écrivait le 16 juillet 1599:

« J'ai une volonté sincère et un ferme propos de ne pas offenser Dieu, de ne pas enrichir ni agrandir mes parents, de ne pas avoir d'objets superflus, de ne pas ambitionner un rang plus élevé, mais de le fuir, s'il y avait danger, *totis viribus*, de ne donner de scandale en rien, de dire la messe chaque jour, comme je l'ai toujours fait ».

A ces généralités s'ajouteraient des détails que ses historiens ont rapportés et dont quelques lignes d'une autre lettre au P. Carminata, 6 août 1599, nous donnent une idée:

« Je me fais annoncer la mort de nos Pères et Frères, et je leur dis les messes d'usage, comme je dis celles qui nous sont prescrites chaque mois et chaque semaine. Pour le *saint du mois*, je ne le prends pas parce que j'ai établi cette pratique dans ma famille cardinalice; cependant, j'aurais beaucoup de plaisir à en recevoir un de la maison professe. On pourrait me l'envoyer par le Frère qui vient tous les mois recevoir un écu ou quelques giulii, petite aumône que je fais en signe de ce que je voudrais donner si j'en avais le pouvoir; mais je puis bien assurer à Votre Révérence que je n'ai pas le moindre désir d'avoir davantage ».

Pendant plusieurs années, le cardinal ne put pas habiter aussi près qu'il l'aurait désiré d'une maison de la Compagnie; attaché au service personnel du pape, comme théologien, il logeait au palais apostolique et suivait la cour pontificale dans ses déplacements, au Vatican, au palais de Saint Marc, au Quirinal, à Tivoli, etc. Il en fut ainsi jusqu'à l'époque, où Bellarmin fut nommé au siège archiépiscopal de Capoue, c'est-à-dire en mars 1602.

Dans sa nouvelle résidence, le Bienheureux se trouvait encore plus séparé de ses frères qu'il ne l'était à Rome, puisqu'il n'y avait pas alors de maison de la Compagnie à Capoue. Il exprima le désir d'avoir avec lui deux religieux, un Père et un Frère. Si touché qu'il fût de cette demande, le P. Aquaviva ne crut pas pouvoir y répondre pleinement; il accorda seulement un Père ou deux à titre de missionnaires, qui seraient, d'une façon habituelle, aux ordres de l'archevêque. Grande fut la joie du cardinal, comme

on le voit par une lettre adressée au P. Carminata, le 19 décembre 1602: « J'ai deux Pères de la Compagnie très fervents et très bons, qui parcourent sans cesse le diocèse en prêchant, confessant et enseignant la doctrine: ils font réellement un très grand fruit, surtout parce qu'ils ne demandent rien aux populations, recevant de moi tout ce dont ils ont besoin ».

Un nouveau projet germa bientôt dans l'esprit du cardinal. Pendant les années qu'il avait passées au collège de Montepulciano, il avait apprécié, par sa propre expérience et par celle des autres dans sa famille et au dehors, tout le bien que les Pères faisaient par l'éducation de la jeunesse. Cette considération avait même été pour quelque chose dans sa vocation. De là, chez lui, une sympathie toute particulière pour l'œuvre des collèges. Il était naturel qu'il songeât à doter sa ville épiscopale d'un de ces foyers d'instruction et d'apostolat. Dès la première année de son séjour à Capoue, il traita l'affaire avec le P. Aquaviva. Le P. Général reconnaissait qu'un collège serait utile, mais comme la ville n'offrait pas les fonds nécessaires, il reculait devant l'exécution. L'archevêque ne se découragea pas, et les circonstances le servirent. En 1603 l'abbaye commendataire de Saint-Benoît, dont les revenus annuels montaient à mille écus, devint vacante et Clément VIII, désirant la soustraire à un prétendu droit de patronage préjudiciable, la conféra de lui-même au cardinal. Celui-ci accepta, non sans peine et dans l'espoir d'utiliser l'occasion pour l'accomplissement de son projet. Il n'eut pas le temps de régler l'affaire avant la mort du pape, mais parvenu à Rome pour le conclave de Léon XI, il s'occupa de mettre la dernière main à l'œuvre commencée. Il adressa donc aux magistrats de Capoue la lettre suivante.

« Très illustres Seigneurs. Vos Seigneuries savent jusqu'à quel point je désire le bien de cette ville, et tout particulièrement la bonne éducation de la jeunesse. Dans les nombreux entretiens que j'ai eus à ce sujet avec beaucoup de personnes, ecclésiastiques ou séculières, et surtout avec les principaux gentilshommes, il nous a semblé que la meilleure chose à faire serait de fonder à Capoue un collège de Pères jésuites. En conséquence, à peine sorti du conclave, j'ai parlé

de l'affaire au Révérendissime Père Général et lui ai offert à cette intention l'abbaye de Saint-Benoît »[1].

Cette lettre, dont la minute est de la main même du cardinal, fut-elle réellement expédiée à ses destinataires? On peut en douter, car Paul V n'approuva pas complètement le projet; il ne permit pas d'affecter au collège les revenus de l'abbaye, qui restèrent la propriété des chanoines de la collégiale incorporés désormais au chapitre de la cathédrale, mais autorisa le cardinal à céder à la Compagnie de Jésus l'église et les bâtiments. Avec de la bonne volonté de part et d'autre, l'affaire s'arrangea et Bellarmin eut la joie de voir le collège de Capoue s'ouvrir en 1609, comme il eut aussi celle de voir se rouvrir, sur sa demande et à sa considération, le collège de Montepulciano temporairement fermé.

Paul V ne permit pas au Bienheureux de retourner à Capoue, mais il le laissa libre d'habiter où il voudrait. Bellarmin eut dès lors sa demeure propre, mais il changea plusieurs fois de place avant de se fixer quelque part d'une façon définitive. Il habita d'abord, à Sainte-Marie du Trastévère, le palais contigu à l'église de ce nom. Il y resta jusqu'au 8 février 1608, jour où il quitta le Trastévère pour la piazza Colonna[2]. Trois ans après, il se déplaça de nouveau et s'installa enfin, dans les premiers mois de 1611, tout près du Collège Romain, dans un lieu désigné par lui ou par ses contemporains de diverses manières: *al Convento della Minerva*, *alla Rotonda*, *appresso Santa Maria Rotonda*, et surtout, *alla Guglia di San Mautto*[3], c'est-à-dire près d'un obélisque dit de Saint-Macut (Saint Malo) parce qu'il se trouvait

[1] Fonds Bellarmin, 6.

[2] Hoggi mutiamo casa, lassando il palazzo di Trastevere alli padri di S. Benedetto et ci ritiriamo alla casa che fu di Monsignor Giustino in Piazza Colonna ». Bellarmin à son frère Thomas, 8 février 1608. On trouve un acte, daté du 5 août 1608, ainsi libellé: *Actum Romae in regione S. Eustachii in mansionibus palatii residentiae solitae ipsius Ill.mi D. Cardinalis apud plateam nuncupatam de furnari.*

[3] P. Jérôme Nappi, *Attestato*, n. 5: nel mutar palazzo di Piazza Colonna *alla Guglia di San Mauto*..., al Palazzo della Guglia *vicino al Collegio Romano.*

alors sur la place attenante à la petite église de ce nom, actuellement chapelle de l'Université Grégorienne. La chambre à coucher du cardinal donnait sur l'église, et la chambre de travail sur le jardin des Pères Dominicains de la Minerve, vis-à-vis de leur ancien noviciat. Le palais se trouvait donc à l'entrée de la *Via del Seminario,* en partant de la Piazza Sant'Ignazio.

L'installation du cardinal auprès du Collège Romain ne fut pas chose fortuite. Ecoutons là-dessus le récit d'un témoin oculaire, le P. Jérôme Nappi:

« Il est bon de remarquer dans quelle intention le cardinal Bellarmin vint habiter auprès du Collège Romain, maison à laquelle il était extrêmement attaché. Il prétendait, à cause du voisinage, entendre la cloche de la communauté et régler sur l'horaire du Collège les principales actions de sa journée. En outre, il prétendait établir, à l'aide d'un souterrain ou d'un pont, une voie de communication pour aller au Collège, s'y servir des livres de la bibliothèque et converser à son aise avec les Pères au temps de la récréation, ce qui était pour lui une consolation très grande et dont il regrettait d'être privé. Mais il s'aperçut que le projet entraînerait des inconvénients, et jamais plus il n'y songea, préférant renoncer à ses goûts. Il était si réservé qu'il ne se hasarda jamais à faire la demande ni même à insinuer le désir d'assister aux solennités et aux fêtes qui avaient lieu au Collège Romain, à la Maison professe, ou ailleurs » [1].

Bellarmin resta dans cette nouvelle demeure jusqu'à l'élection de Grégoire XV. Ce pape le fit revenir au Vatican, et il y resta jusqu'à ce qu'il lui fût permis de réaliser, en partie du moins, un rêve longtemps caressé. Le rêve complet eût été de déposer la pourpre et, rentré dans la vie commune, de s'entendre appeler de nouveau: *Padre Roberto*, ou, *Votre Révérence*, au lieu de: *Votre Seigneurie Illustrissime*. Grégoire XV autorisa seulement le pieux cardinal à renoncer aux fonctions de sa charge et à se retirer au noviciat de Saint-André. « Voici le lieu de mon repos jusqu'à ce que le Seigneur vienne », dit-il en entrant dans cette chère maison. Il pouvait chanter son *Nunc dimittis*, puisque, ayant fini sa carrière publique, il allait mourir, comme il l'avait tant souhaité,

[1] P. Jérôme Nappi, *Attestato*, n. 7.

parmi ses frères et dans les bras de la Compagnie, sa mère bien-aimée.

IV.

L'amour du Bienheureux Robert Bellarmin pour la Compagnie de Jésus ne pouvait être qu'un amour pratique, effectif, s'épanouissant dans un dévouement sincère et constant. Que de fois cette disposition s'affirme dans sa correspondance !

Quelques mois après son élévation, il écrit à une ancienne connaissance, le P. Luis de Torrès Tovar, jésuite de la province de Tolède : « Cette dignité, que la divine Providence a voulue et que le vicaire de Jésus-Christ m'a imposé d'accepter par obéissance, doit servir uniquement à la gloire de Dieu et au bien de notre Compagnie ; tel est mon désir, je supplie votre Révérence et tous les nôtres de m'aider à le mettre en pratique » [1].

En 1617, le P. Alessandro di Bernardo, supérieur de la résidence de Monopoli, lui demande d'appuyer auprès du pape un mémoire sollicitant la confirmation d'un legs pieux d'où pouvait dépendre la fondation d'un collège. A la suite de la lettre le cardinal écrit de sa main : « Répondre que je m'emploie très volontiers aux affaires qui peuvent être utiles à la Compagnie et au bien des populations où il y a des nôtres. C'est pourquoi, aussitôt après avoir reçu la lettre et arrangé le mémoire, j'ai parlé au souverain Pontife en lui présentant le mémoire et en lui recommandant chaudement l'objet de la supplique » [2].

Bellarmin avait une autre manière de favoriser les intérêts de son ordre ; c'était d'en traiter les bienfaiteurs comme s'ils eussent été les siens propres. En retour d'une faveur obtenue pour l'un de ses fils, Jean de T'Serclaes, chef d'une famille patricienne de Bruxelles, promit de se servir de son autorité, privée et publique, en faveur de la Compagnie de Jésus « que votre Seigneurie Illustrissime aime comme une mère ». Et le cardinal de répondre :

[1] Fonds Bellarmin, 2. Lettre autographe, 11 décembre 1599.

[2] Fonds Bellarmin, 4. Lettre du 6 avril 1617, et minute autographe non datée.

« J'accepte très volontiers cette promesse de bons offices en faveur de la Compagnie de Jésus, ma mère dans le Christ, cette promesse de vous servir de votre autorité, privée et publique, pour la seconder et protéger. Vous ne pourriez rien faire qui me fût plus agréable » [1].

La joie et la reconnaissance du Bienheureux augmentaient, quand, par sa nature, le bienfait tendait au bien non seulement de la Compagnie, mais encore de l'Eglise. Nommé à l'évêché de Vilna, Monseigneur Benoît Woyna conçoit le projet d'établir en sa ville épiscopale un collège, comme centre de vie religieuse et d'apostolat auprès des Ruthènes. Bellarmin s'empresse de le féliciter et de l'encourager.

« J'ai appris par une dépêche du Nonce Apostolique, que Votre Grandeur a formé, entre autres projets inspirés par Dieu à votre piété, celui de construire un collège à Vilna, pour sauvegarder la foi catholique parmi les Ruthènes. Je rends au Seigneur mille actions de grâces pour un si excellent début dans le ministère pastoral. Je me réjouis, comme je le dis, d'un si bon dessein, et je ne puis qu'exhorter votre Grandeur à l'exécuter promptement et joyeusement » [2].

Il s'agissait, dans ces pays du Nord, de défendre la foi catholique contre l'hérésie et le schisme. Une telle œuvre ne pouvait qu'intéresser au plus haut point l'auteur des *Controverses*. Il aurait même souhaité d'y prendre une part personnelle. Au début de sa carrière religieuse, il s'était offert au P. Aquaviva pour aller en Angleterre défendre publiquement les doctrines de l'Eglise de Rome contre les hérétiques de ce pays [3]. S'il dut renoncer à ce généreux projet, il ne cessa jamais de s'unir de cœur à ceux de ses frères qui eurent le privilège d'être appelés à ce glorieux ministère. Avec quelle sympathie il suivait leurs travaux et leurs combats, on le voit assez par ce qu'il répondit au P. Joseph Creswell, alors qu'il se trouvait à Paris avec le cardinal Gaëtani.

[1] Fonds Bellarmin, 5. Lettre du 13 avril, et réponse du 6 mai 1612.

[2] Fuligatti, *Epist. famil.*, n. XCVI; 8 septembre 1600.

[3] Déposition du P. Pierre Anello Persico. Voir *Bellarmin avant son cardinalat*, pag. 130, note 1.

« Je remercie votre Révérence d'avoir l'amabilité de m'écrire, et en particulier de m'avoir envoyé le récit du martyre de ces quatre saints, vos compatriotes [1]. Leur constance a été pour nous tous un grand sujet de consolation, et pour donner du cœur à nos Français, cette relation sera traduite en leur langue et publiée bientôt; car, si Dieu ne vient pas à notre secours, je crains beaucoup que la France n'en vienne au point où se trouve actuellement l'Angleterre. J'ai été heureux d'avoir des nouvelles de notre Père Henri Garnett, homme que j'ai toujours aimé vivement pour sa vertu. Je suis convaincu qu'après s'être grandement dépensé pour secourir les âmes, il recevra pour récompense la couronne du martyre. S'il en est ainsi, j'espère avoir un bon avocat dans le paradis, à moins qu'il ne m'arrive de mourir avant lui, moi qui suis plus âgé et qui ai été longtemps son père spirituel » [2].

Beaucoup d'autres noms de missionnaires anglais apparaissent dans la correspondance du cardinal, notamment ceux des Pères Robert Persons, Robert Jones, Thomas Owen, Michel Walpole, John Girard, Thomas Fitzherbert, Edouard Coffin.

Aux missionnaires anglais s'en ajoutent d'autres. Le P. Laurent Nicolaï (*Laurentius Norwegus*) soumet au cardinal ses plans d'évangélisation en Danemark et recourt à sa charité pour obtenir des Congrégations romaines l'approbation d'un ouvrage qu'il a composé dans le même dessein. Bellarmin qui reçut la lettre à Capoue, écrit au cardinal Borghèse, le futur Paul V, pour lui recommander l'affaire et le prier d'accorder sa protection au P. Laurent, « qui est un zélé serviteur de Dieu » [3].

A plusieurs reprises le P. Marc Van den Tympel, supérieur de la mission de Hollande, consulte le cardinal sur des cas difficiles. Comme toujours, le Bienheureux répond avec bonté et défend même les missionnaires jésuites de ce pays en soumettant à une

[1] *Breve relatione del martirio di doi Reverendi Sacerdoti et doi laici, seguito l'anno 1589 in Oxonio, città di studio in Inghilterra.* Rome, 1590. Les deux prêtres étaient George Nichols (Nickolsey) et Richard Jaxley; les deux laïques, Thomas Belson et Humphrey Griffiths. *Ibid.*, pag. 258.

[2] Rome, *Colleg. Angl. Scritture*, 777, 18. Lettre autographe, 19 février 1590. Texte italien dans *Bellarmin avant son cardinalat*, pag. 258.

[3] Fonds Bellarmin, 6. Capoue, 1602.

critique sérieuse et pénétrante un mémoire acrimonieux, où des membres du clergé séculier les attaquaient [1].

De Gratz, le P. Barthélemy Villeri s'adresse au cardinal pour négocier la réconciliation de Siméon Vretania, évêque des Rasciens, ramené du schisme à la communion romaine. Bellarmin est chargé de l'affaire et rédige la formule d'absolution [2].

De Constantinople, M. de Sancy, ambassadeur du roi de France, lui recommande divers projets en faveur de la mission, qui lui seront exposés par le supérieur, le P. François de Canillac. Le Bienheureux accueille très affectueusement ce zélé missionnaire, et répond à M. de Sancy: « En ce qui me concerne, je suis tout prêt à faire ce qui sera en mon pouvoir pour procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes rachetées par le sang de Jésus-Christ [3] ».

Si le pieux cardinal s'intéressait de la sorte aux travaux de ses frères qui combattaient pour la foi en Europe, que dire de ceux qui, dans les missions lointaines, s'efforçaient de la propager parmi les païens? Dans la préface du *De gemitu columbae*, il compte parmi les propriétés de la Compagnie de Jésus, comparée à une colombe, « la vélocité en vertu de laquelle elle a, dès ses débuts, volé jusqu'aux parties les plus reculées du monde ». Grâce de choix, dont la seule pensée ravissait le Bienheureux. Avec quelle avidité il lisait les mémoires ou relations de tous ces missionnaires, et quelle sainte envie cette lecture excitait en son âme! Quelle haute idée il se faisait de l'influence qu'un ouvrier évangélique peut être appelé à exercer, on peut s'en rendre compte par une lettre où il recommande à l'un d'eux, le P. Jean Antoine Marietti, beaucoup de fermeté et de prudence dans ses rapports aves son compagnon, « de peur qu'un accident ne mette obstacle à une mission comme celle-là, d'où peut dépendre la conversion de toute une nation [4].

[1] Fonds Bellarmin, 2. *De compendio offensionum commissarum a religiosis Societatis exhibito Vicario Apostolico a presbyteris illius partis* (vers 1611-1612). Pièce autographe.

[2] Fonds Bellarmin, 6. Autographe, 19 novembre 1611.

[3] Fonds Bellarmin, 5. Minute autographe, 3 juin 1613.

[4] Rome, Eglise du Gesù. Reliques du B. Bellarmin, 10 octobre 1614.

Un missonnaire des Philippines, le P. Jean Dominique Bilancio, de Lecce, lui écrit en joignant à sa lettre, sans doute à titre de curiosité, un anneau en os, sorte d'amulette en usage parmi les gens du pays. Bellarmin répond, le 25 janvier 1614:

« Votre lettre, venue des îles Philippines, m'a causé un très vif plaisir. Il n'est pas pour moi, en effet, de nouvelle plus agréable, que d'apprendre les travaux vaillamment entrepris par mes frères pour gagner des âmes. Merci également pour l'anneau en os, je l'ai pris pour un signe de nos anciens rapports de mutuelle bienveillance, car, par ailleurs, je ne crains guère le poison et ne fais pas usage de semblables amulettes. Le seule chose que je désire, c'est d'entrer en participation de vos mérites, afin que nous puissions nous trouver ensemble au ciel. Il est vrai que, nous aussi, nous travaillons assidûment pour protéger et entretenir le troupeau de la sainte Eglise; mais, aux yeux de Dieu, vos travaux sont incomparablement plus précieux que les nôtres. En avant donc, joyeusement et vaillamment toujours, et gardez-moi un souvenir dans vos saintes prières » [1].

Jusqu'à quel point le P. Nicolas Trigault, missionnaire de Chine, intéressa le Bienheureux à ses chrétiens de Chine, on le voit par la belle lettre, qu'il obtint pour ses néophytes [2]. De retour parmi ses ouailles, le P. Trigault écrit au cardinal et lui annonce un commencement de persécution; il reçoit cette réponse:

« Je n'ai pas été surpris d'apprendre que notre adversaire, le diable, suscite des persécutions au Japon et en Chine; je l'aurais plutôt été, que cet ennemi laissât les Japonais et les Chinois abandonner en paix leurs idoles pour se convertir au Dieu vrai et vivant. Que votre Révérence continue à faire ce qu'elle a fait jusqu'ici, qu'elle imite ses prédécesseurs, les saints apôtres; et s'il lui fallait imiter aussi les martyrs, qu'elle se réjouisse de ce que Dieu lui aurait préparé de la sorte un si grand bienfait, à lui et à ses compagnons » [3].

Même ton dans une lettre adressée à un missionnaire du Japon, probablement le P. François Pasio, vice-provincial, qui dans une

[1] FULIGATTI, *Epist. famil.*, n. CV.

[2] Voir « Gregorianum », 1921, t. II, pag. 614: *Le Cardinal Bellarmin et la Mission de Chine,* par le P. JOSEPH DE LA SERVIÈRE.

[3] FULIGATTI, *Epist. famil.*, n. CLXXV, 22 décembre 1620.

relation [1] écrite en 1603, avait annoncé le martyre de six chrétiens :

« Le glorieux martyre de ces saints néophytes a excité dans nos âmes une grande joie et un sentiment de noble envie : nous espérons que par leurs prières ils aideront beaucoup la récente Eglise du Japon. D'un autre côté, nous regrettons vivement la perte que la déprédation des pirates hollandais vous [2] a fait subir, mais nous pourrons tirer profit de cet accident même : car si ces Hollandais s'exposent aux périls d'un si grand voyage pour un peu d'or, sera-t-il plus difficile aux serviteurs de Dieu d'affronter les mêmes périls pour gagner des âmes et la récompense de la gloire éternelle ? Pour ce qui est d'un secours temporel, je ne manquerai pas de faire le peu que je pourrai, malgré les nombreuses difficultés qui se présentent, soit à cause de la distance qui ne permet aux lettres d'arriver à destination que la troisième année après leur départ, soit à cause de la disette qui règne ici et des nouveaux besoins qui vont toujours en augmentant » [3].

Ces lettres du Bienheureux étaient une fête et un réconfort pour ceux qui les recevaient. D'Agmir, au pays des Mogols, le P. François Corsi raconte longuement ce qu'il a fait et souffert à la cour du roi Akbar, les pertes d'objets précieux qu'il a subies ; mais Dieu l'a consolé en permettant qu'une lettre du cardinal lui parvînt. Il s'est empressé de la faire traduire en langue vulgaire et l'a communiquée à tous les confrères de la mission : *Benedictus Deus Pater misericordiarum, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra* [4].

Le glorieux apôtre du Maduré, le P. Robert de Nobili, compatriote du cardinal, cherche auprès de lui consolation et appui dans les épreuves que lui valut son genre d'apostolat parmi les

[1] *Lettera annua scritta dal Giappone al P. Claudio Aquaviva .... dall'anno 1603, mandata dal P. Francesco Pasio, V. Prov. di quelle parti.* Bologna, 1609. On y trouvait le récit de la glorieuse mort que six néophytes Japonais avaient endurée pour la foi au mois de décembre 1602.

[2] En 1603, des pirates hollandais s'étaient emparés, tout près de Méaco, d'un navire portugais où se trouvaient les ressources des Pères pour l'année.

[3] Fonds Bellarmin, 8. Copie non datée (vers 1608).

[4] Londres, British Museum. Mss. Cott. Ch. XXIV, 33. 28 février 1615.

brahmes. Désolé par un premier jugement qui avait été défavorable, le Père communique à celui qu'il vénérait si profondément, le mémoire qu'il adressait à Rome pour se disculper en exposant plus complètement l'état de la question et pourquoi il croyait pouvoir en conscience agir comme il l'avait fait. Grande fut sa joie, quand le cardinal, revenu de la première impression, le rassura et l'encouragea vivement à persévérer dans la rude carrière où il s'était engagé par amour des âmes.

« La lettre de votre Eminence, écrite en 1614, m'a été remise ce mois de janvier 1615. La joie dont elle m'a rempli ne peut être bien connue que de celui qui fut témoin de la douleur dont je fus accablé il y a trois ans, en apprenant que votre esprit avait été pré venu par des rapports peu conformes à la vérité... Votre réponse me dédommage abondamment de l'affliction qui l'avait précédée. La consolation que j'éprouve en voyant ma conduite approuvée par votre Eminence est d'autant plus vive et plus solide, que j'ai l'entière confiance qu'ayant sur ce sujet le témoignage de l'archevêque de Cranganor, de notre congrégation provinciale et de plusieurs personnes distinguées par leur science, vous établirez pour toujours par votre autorité une méthode dont ces témoignages prouvent la légitimité et dont l'expérience démontre la nécessité pour la conversion de ces peuples » [1].

Deux ans plus tard, une nouvelle lettre parvient au P. de Nobili. Elle est accueillie avec les mêmes transports de joie: « J'ai reçu aujourd'hui, 7 décembre 1617, la lettre de votre Seigneurie Illustrissime. Je l'ai lue et relue; puis, comme si je ne l'avais pas lue encore, je la relis; pour moi, en effet, qui désirerais baiser la trace des pas de votre Seigneurie Illustrissime et jouir de la suavité de ses pieux entretiens, c'est l'unique moyen, sinon d'étancher, au moins de tromper ma soif » [2].

Et le 18 février 1619: « Plaise à Dieu très grand et très bon de conserver longtemps en parfaite santé votre Seigneurie Illustrissime, en attendant que cette Eglise du Maduré si jeune encore

[1] J. Bertrand, *La Mission du Maduré*, Paris, 1848, t. II, pag. 147. D'après le texte original en latin, Cochin, 27 décembre 1615.

[2] Fonds Bellarmin, 11. Lettre autographe.

croisse et parvienne à l'état de plein développement, comme un homme atteignant " la mesure de la stature parfaite du Christ „ »[1].

Ainsi le Bienheureux Bellarmin restait-il en tout fidèle au programme qu'il s'était tracé dès le début: faire servir au bien de de l'Eglise et de ses frères le crédit et l'autorité que sa haute situation lui conférait.

V.

Tendre et dévoué, comme l'amour d'un fils pour sa mère ou d'un frère pour ses frères, l'amour du cardinal Bellarmin aurait-il été partial et faible, comme l'est souvent l'amour de la famille?

Qu'il y ait eu dans cet amour du Bienheureux pour son ordre une certaine partialité, celle qui consiste à être délicat sur l'honneur de la famille et à défendre les siens, il n'y a lieu ni de le nier ni de s'en étonner, puisque cette partialité-là est inhérente à l'esprit de famille et légitime. Avant d'être cardinal, il a défendu la lettre de saint Ignace sur la vertu d'obéissance contre les singulières attaques d'un religieux fantasque[2]. Théologien de Clément VIII, avant et pendant les congrégations *de auxiliis*, il a défendu énergiquement la doctrine de son ordre. Conduite que, dans la procédure faite sous Clément XI, le promoteur de la foi n'a pas jugée répréhensible: « Le vénérable serviteur de Dieu étant entré dans la Compagnie de Jésus, on ne peut, semble-t-il, lui reprocher d'en avoir soutenu la doctrine avec zèle »[3].

En maintes circonstances le Bienheureux a plaidé la cause de ses frères jusqu'à paraître ne faire qu'un avec eux; par exemple, dans la triste affaire de l'abbé Jean du Bois. Religieux célestin à peu près sécularisé, prédicateur entraînant, mais trop peu maître de sa parole, ce personnage, parlant à Paris dans la chaire de Saint-Eustache, le 4 juin 1610, quelques semaines après l'assassinat de Henri IV, s'était permis sur les jésuites français des propos

[1] Fonds Bellarmin, 11. Lettre autographe.

[2] Voir *Auctarium Bellarminianum*, pag. 377, 386, 400.

[3] Procès de béatification, Rome, 1712. *Animadversiones fidei promotoris*, n. 108.

non seulement calomnieux, mais propres à soulever des tempêtes: « Il y a des sçavants en France et dans Paris, avait-il dit, lesquels, bien qu'ils connaissent Dieu, enseignent des choses abominables et exécrables et du tout contraires à la loi: j'entends ceux qui, portant le nom de Jésus, enseignent en leurs escripts[1] qu'il est loisible de massacrer les rois ». Paroles d'une telle gravité, surtout à l'époque où elles furent prononcées, que le peuple de Paris, exaspéré, se souleva et se serait porté à des voies de fait contre les jésuites de cette ville si le nonce, l'évêque et bon nombre d'autres prélats et de gentilshommes ne s'étaient empressés de le calmer et de ramener la paix.

Bellarmin était cardinal protecteur de l'ordre des Célestins et connaissait personnellement l'orateur. Il lui écrivit, le 19 juillet, la grande surprise et la peine qu'il avait éprouvées en lisant son sermon.

« Très Révérend Père. Votre Révérence m'avait écrit, le mois dernier, qu'elle était bien disposée à l'égard de la Compagnie de Jésus et qu'elle compatissait aux craintes inspirées par les dangers dont la doctrine du P. Mariana semblait le menacer. Aussi vous ai-je répondu en vous remerciant pour cette bienveillance à l'égard de la Compagnie. Mais peu de temps après on m'a fait voir le discours que votre Paternité a prêché à Paris contre les Pères de la Compagnie. Après l'avoir lu, je suis resté grandement surpris, et je ne me puis expliquer pour quelle raison votre Paternité a voulu infamer si publiquement et si injustement un Ordre religieux qu'elle savait aimé et honoré du défunt roi. Désormais donc, si votre Paternité ne répare pas le tort qu'elle a fait aux innocents, je ne cesserai pas de vous aimer, mais je ne vous aimerai plus que comme un ennemi, et je prierai pour vous, comme on prie pour les persécuteurs et les calomniateurs, conformément au précepte du Seigneur: *Diligite inimicos vestros, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos* »[2].

Il n'y avait là, en réalité qu'une monition fraternelle, motivée par les réels dangers que l'imprudent orateur avait fait courir aux

[1] Mariana, l'auteur auquel l'orateur fait allusion, n'était pas français et, d'ailleurs, n'avait pas énoncé d'une façon si absolue sa thèse sur le tyrannicide.

[2] FULIGATTI, *Epist. famil.*, n. LXXV.

jésuites français. Bellarmin ne lui tint pas rigueur, quand il eut reconnu sa faute.

D'ailleurs la partialité réelle et légitime que cette conduite suppose, n'allait pas jusqu'à l'étroitesse ou l'excessive condescendance. Au contraire, engendré et réglé par l'esprit de foi, l'amour du Bienheureux pour la Compagnie de Jésus fut un amour fort et éclairé, tendant en tout au vrai bien de l'ordre. Le P. Eudémon-Joannès en a fait l'observation pour ce qui concerne la pureté de la doctrine: « S'il remarquait, avant ou après son élévation, qu'un membre de la Compagnie tînt une doctrine nouvelle ou peu reçue, il avertissait le P. Général pour qu'il remédiât à l'abus; ainsi agit-il, en particulier, pour la première édition de la *Concorde* de Molina, ce dont il fait mention dans un écrit [1], pour une opinion enseignée au Collège Romain par le P. Gabriel Vasquez sur le mariage des infidèles convertis à la foi, et pour la doctrine du P. Lessius sur la grâce efficace » [2].

Le Bienheureux n'était pas moins strict pour ce qui touchait au maintien de l'observance religieuse. Aux Pères belges qui lui avaient écrit en 1600 à l'occasion d'une congrégation provinciale, il répondit: « Je n'ai rien de plus à cœur que de voir notre Société briller en toute sorte de vertus et de perfection; autant qu'il sera en mon pouvoir, je m'efforcerai de remplir mon devoir en cela » [3]. Les conseils et les recommandations qu'il eut l'occasion de donner ou d'adresser à ses frères, soit dans ses lettres, soit dans les exhortations publiques, montrent jusqu'à quel point il tint parole.

Quand la septième Congrégation générale se réunit en 1615, pour donner un successeur au P. Aquaviva, le cardinal tint à rappeler aux Pères électeurs la pureté de vues et l'indépendance de jugement requises dans la circonstance:

« Mes Révérends Pères. Je vous le dis comme à mes amis: Ne craignez point le commandement, ne le désirez pas non plus. L'an-

[1] Autobiographie, n. 45. *Bellarmin avant son cardinalat*, pag. 465.

[2] Procès de béatification, Rome, 1712. *Summarium*, pag. 100.

[3] Fonds Bellarmin, 5. Minute autographe; FULIGATTI, *Epist. famil.*, n. VIII.

torité est à Dieu, il la donnera à qui lui plaira. Il l'a déjà donnée dans son éternel dessein, et il ne s'en repentira pas. Craignez plutôt de l'offenser en faisant votre choix d'une manière imprudente ou sous une influence mauvaise. Oui, je vous le dis, c'est là ce qu'il faut craindre. Désirez et demandez que Dieu accorde à vos prières la grâce de découvrir celui qu'il a choisi, et qu'il dirige vos actes conformément à ses divins conseils. Cet avis que je vous donne, je l'ai suivi moi-même dans une élection de plus grande importance; je ne me suis jamais repenti et ne me repentirai jamais d'avoir agi de la sorte »[1].

Même à l'égard des Pères Généraux de la Compagnie, quelle que fût d'ailleurs sa déférence, Bellarmin gardait la franchise de langage qui était dans son caractère. Qu'il suffise d'un exemple, bien caractéristique. Le Bienheureux tenait beaucoup à ce que les cérémonies sacrées se fissent d'une manière non seulement digne, mais régulière, conformément aux prescriptions liturgiques. La qualité de membre de la sacrée Congrégation des Rites renforçait encore sur ce point ses convictions personnelles. Or il regrettait de voir s'introduire à Rome, dans quelques maisons de la Compagnie, des coutumes qui ne lui semblaient pas légitimes. Après avoir fait discrètement quelques observations restées sans effet, il jugea qu'il était de son devoir de parler nettement. Il écrivit donc au R. P. Général la lettre suivante.

Le Cardinal Bellarmin au R. P. Mutius Vitelleschi.

Rome, 28 mai 1617.

A l'occasion de la procession du Saint Sacrement qui sera cette année, à ce qu'on dit, encore plus fréquentée et plus solennelle que par le passé, il m'a paru bon de mettre par écrit les motifs qui conseilleraient d'employer, dans les messes solennelles et dans les processions, des diacres et des sous-diacres revêtus de dalmatiques.

1° C'est ce que prescrivent, sans exception aucune, le Rituel, dans les rubriques, le Cérémonial du pape Clément VIII, l. II, c. XXXI, le Rituel du pape Paul V, c. CLXXV. Cela étant, je ne vois pas de quel droit, dans la Compagnie, nous ferions le contraire, à la vue de Rome tout entière.

[1] Ms. *Vita P. Mutii Vitelleschi.* Autographe; FULIGATTI, *Epist. famil.*, n. CXXVI; Paris, Biblioth. Mazarine, ms. 2113, pièce 18.

2° Ce rite s'observe partout dans les églises du monde catholique : cathédrales, collégiales, paroissiales et conventuelles de quelque ordre que ce soit. Comment donc serait-il permis à la Compagnie de faire le contraire, étant donné surtout que la Compagnie a le missel, le bréviaire et le rituel romains et qu'elle fait profession de suivre en toute chose les directions du saint Siège apostolique ?

3° C'est une chose mal séante que, dans les messes solennelles, le prêtre fasse l'office du diacre en chantant l'Evangile et l'*Ite Missa est* ; cela ne se fait (en dehors de la Compagnie) que par les prêtres des campagnes, pour raison de nécessité.

4° On parle souvent, parmi les grands prélats, de cette nouveauté et singularité de la Compagnie, et je ne sais que répondre.

5° La Compagnie n'a ni constitution ni ordonnance en sens contraire ; il y a seulement une coutume particulière, non universelle : en Flandre, j'ai chanté moi-même la Messe avec diacre et sous-diacre, suivant l'usage du pays, et j'ai servi de diacre au P. Provincial chantant la Messe.

On pourrait opposer ceci : La Compagnie s'occupe à d'autres exercices, plus importants, elle n'a pas le temps d'apprendre toutes les cérémonies qui se font dans les Messes solennelles. Je fais une double réponse. D'abord, ces cérémonies ne sont pas si nombreuses et si difficiles, qu'on ne puisse pas les apprendre en une demi-heure ; je le sais par expérience, ayant chanté beaucoup de Messes pontificales dans la chapelle du Pape [1] et à Capoue. Les Pères et les Frères pourraient les apprendre pendant une récréation, s'ils voulaient s'en occuper avec quelqu'un qui les connût bien ; ce serait même affaire plus utile que de raconter les nouvelles de Rome. En second lieu, si l'on trouve trop difficile d'apprendre tant de cérémonies, qu'on s'abstienne de chanter des Messes solennelles, et qu'on se contente de Messes basses. Il n'y a rien d'incompatible entre une procession solennelle et une Messe basse, comme on le voit par l'exemple du pape dans la fête du *Corpus Domini ;* en vérité, il vaut mieux ne pas chanter de Messes solennelles, que de les chanter sans tenir compte des rubriques.

[1] Pierre Alaleo, *Diarium caeremoniarum Curiae Romanae ab anno 1599 ad 1618*, signale à plusieurs reprises la célébration de Messes pontificales par le cardinal Bellarmin. Rome, Biblioth. Vatic., lat. 9246, fol. 120 : Sabbato sancto, die 21 aprilis 1601 fuit Capella in solita Capella Apostolica, et missam cantavit Ill^{mus} D. Card. Bellarminius, Papa praesente. De même, le 6 avril 1602, fol. 172, etc. etc.

Voici ce qu'il m'a paru bon de suggérer à votre Paternité, en la priant de donner aux Pères Assistants connaissance de la question et des motifs exposés; qu'elle agisse ensuite comme Dieu lui inspirera d'agir; je ne l'importunerai plus désormais sur un sujet dont je lui ai déjà parlé trop souvent, au risque de lui être à charge. Je salue affectueusement votre Paternité en souhaitant que Dieu lui accorde la pleine réalisation de ses pieux désirs et en me recommandant à ses saintes prières.

De votre Paternité Révérendissime
le très humble serviteur en Jésus-Christ [1].

Cette lettre était accompagnée d'une note, où le cardinal avait relevé de sa propre main, dans la bulle du Missel et dans les rubriques, les passages qui justifiaient son sentiment. Il concluait par cette observation: « Ainsi donc, la Compagnie a en abondance des ministres portant le surplis; elle en a plus que les évêques et le Pape lui-même; mais elle n'a pas d'encens ni de diacre pour chanter l'Evangile et l'*Ite missa est* ».

VI.

Après tout ce qui précède, on comprendra sans peine quelle fut la surprise du cardinal Bellarmin quand un gentilhomme milanais, Alexandre Rho, père de deux jésuites [2], lui fit part d'un bruit singulier qui courait sur son compte: on lui attribuait d'avoir dit à un certain Père Pierre [3], religieux espagnol de l'ordre des Carmes déchaussés que, s'il avait à refaire sa vie, il entrerait dans cet institut, pour y mener une vie plus austère. Comme son fils Jean se rendait à Rome, le gentilhomme lui remit la lettre

[1] Fonds Bellarmin, 2. Lettre autographe: Al R^{mo} Padre, il P. Preposito Generale della Compagnia di Gesù. Tivoli. Titre de la note adjointe: *Rationes Cardinalis Bellarmini pro Diacono et Subdiacono in Festis.*

[2] Jacques et Jean Rho. Le premier fut missionnaire en Chine. Le cardinal Bellarmin voulut lui donner de ses propres mains la consécration sacerdotale avant son départ de Rome.

[3] Le P. Pierre de la Mère de Dieu, célèbre par sa renommée de vertu et par son talent de prédicateur.

destinée au Bienheureux. Empruntons à l'envoyé le récit de l'entrevue.

« Pendant qu'il lisait la lettre, le cardinal rougit d'abord un peu, puis sourit; et comme je commençais moi-même à rougir davantage, le bon vieillard me dit: « Savez-vous, mon frère (c'est le nom que, dans sa bienveillance, il donnait à ceux d'entre nous qui n'étaient pas encore prêtres), savez-vous à propos de quoi votre père m'écrit? ». Sur ma réponse négative, il me raconta la fable, en souriant très doucement, et il promit d'enlever à mon père et à n'importe qui tout sujet d'erreur par la réponse qu'il ferait; réponse dont je possède encore le texte autographe. Enfin il ajouta que jadis il avait dit au P. Pierre, par manière de plaisanterie, que si jamais il avait l'envie d'entrer dans son ordre, il n'irait pas certainement les pieds nus, parce qu'en conséquence d'humeurs abondantes, ils enflaient » [1].

La réponse était ainsi conçue: « Pour ce qui est de me faire Carme déchaussé, répondre que je n'en ai jamais eu l'idée, parce que je suis entré dans la Compagnie de Jésus, avant que cette réforme ne fût commencée [2] et que je n'échangerais ma vocation contre aucune autre ».

Ceci se passait en octobre 1616 [3], un mois après la retraite spirituelle où Bellarmin avait composé l'opuscule *De gemitu columbae*, dédié à tous ses frères en religion et contenant une si touchante protestation de piété filiale envers la Compagnie de Jésus. Trois ans plus tard, il fit un geste plus éloquent encore en se retirant au noviciat de Saint-André pour y mourir parmi les siens.

Son dernier testament complète l'enseignement, car on y lit ces dispositions, entre autres:

« Ma volonté est qu'on n'ouvre pas mon corps après ma mort, mais qu'il soit porté de nuit et sans éclat en une église de la Com-

[1] *Ioannis Rho Mediolanensis, Societatis Iesu, ad Ioannem Baptistam Castaldum, clericum regularem, Interrogationes apologeticae*. Lyon, 1641. pag. 65-66.

[2] Bellarmin entra dans la Compagnie en 1560, et la réforme des Carmes déchaussés ne commença que deux ans plus tard.

[3] La lettre d'Alexandre Rho était datée du 15 octobre 1616. BARTOLI. *Della vita di Roberto Cardinal Bellarmino*, l. III. c. XVII.

pagnie de Jésus, soit celle du Collège, soit celle de la Maison Professe, où je souhaite que mes obsèques se fassent par les Pères et les Frères de la même Compagnie, sans y inviter le sacré Collège des Cardinaux, sans lit de parade, sans représentation pompeuse, sans armes, sans écussons; en un mot avec la même simplicité qu'observe la Compagnie dans les funérailles de tout autre jésuite. C'est la grâce que je demande à sa Sainteté avec toute l'ardeur possible.

« Pour ce qui est de l'endroit de ma sépulture, je me tiendrais bien honoré, si l'on voulait me mettre aux pieds du Bienheureux Louis de Gonzague, autrefois mon fils spirituel; c'est cependant ce que je laisse absolument à la disposition des supérieurs de la Compagnie, qui feront enterrer mon corps où bon leur semblera...

« Je ne règle au reste, et je ne prescris rien de ce que je désire qu'on fasse pour le repos de mon âme; car ce que touchera de mes biens la dite héritière [1] est très peu de chose, n'ayant jamais fait état moi-même ni d'amasser des richesses, ni d'acquérir quoi que ce soit de précieux. D'ailleurs j'ai confiance en la Compagnie, ma chère Mère; et je suis assuré qu'elle me rendra, comme elle fait à ses autres enfants, cet office de charité, dont je me suis moi-même fidèlement acquitté à l'égard des morts de la même Compagnie » [2].

Ainsi le Bienheureux terminait-il sa carrière par un acte suprême de confiance en celle qu'il avait toujours appelée sa mère. Sa confiance ne fut pas trompée. A peine eut-il rendu le dernier soupir que le R. P. Mutius Vitelleschi adressa une lettre au P. Recteur du Collège Romain [3]; il intimait les suffrages habituels et faisait en même temps le plus bel éloge du cardinal défunt, en insistant sur l'amour que, pendant sa vie, il avait toujours porté à la Compagnie de Jésus, *come à sua diletta Madre*. La volonté du pape et la dévotion du peuple romain ne permirent pas de donner aux funérailles le caractère d'extrême simplicité que le Bienheureux avait souhaité: mais ses frères respectèrent autant qu'ils purent ses dernières volontés. Ses restes mortels furent déposés dans l'église du Gesù à gauche du maître-autel, à un en-

[1] La Maison Professe de la Compagnie à Rome.

[2] D'après la traduction du P. FRIZON, *Vie du Card. Bellarmin*, Avignon, 1827, t. II, pag. 130-133.

[3] Archiv. Postul., *Aviso delle Messe del Cardinal Bellarmino per la di lui morte*, 17 septembre 1621, jour de la mort du Bienheureux.

droit où le corps de saint Ignace avait reposé pendant quelque temps. Ils y restèrent jusqu'à l'époque de la béatification. Alors, sur l'invitation expresse de sa Sainteté Pie XI, la volonté suprême du Bienheureux Robert s'est réalisée d'une façon qu'il n'avait certes pas rêvée, par le transfert de son saint corps dans l'église de Saint-Ignace et son exposition dans la chapelle même et auprès de l'autel où le corps de saint Louis de Gonzague est vénéré. Les visiteurs pourront désormais unir dans leur vénération le maître et le disciple, l'un et l'autre glorieux.

Xavier Le Bachelet, S. I.

De Conceptione Christi Domini

inquisitio physiologico-theologica

(Continuatur)

Audiamus iam, quae **Doctor Angelicus**, non ut commentator solum « Magistri », sed in *Summae* suae p. III de Conceptione Christi Domini docet; ubi pro ingenio suo tam clare atque dilucide et de principiis et de modo et ordine Conceptionis illius agit, ut facile appareat, quaenam physiologiae peripateticae capita et quaenam fidei revelatae documenta ad conclusiones eius theologicas concurrant.

Et inter principia quidem Conceptionis primo loco considerat principium materiale i. e. *materiam*, unde corpus Christi conceptum sit: de qua agit integra quaestione 31, ubi praeter alia articulo 5 docet, corpus Christi esse conceptum de purissimis sanguinibus B. Virginis, non de carne vel ulla alia parte signata corporis. Cur de sanguinibus? quia « ad naturalem modum generationis eius (Christi) pertinet, quod materia, de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiae, quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis. Haec autem materia secundum Philos. lib. 1 de gener. animal. cap. 19 est sanguis mulieris »... ergo. Cur autem non de carne, vel alia parte signata corporis B. Virginis? Quia « cum B. Virgo fuerit eiusdem naturae cum aliis feminis, consequens est, quod habuerit carnem et ossa eiusdem naturae. Carnes autem et ossa in aliis feminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis; et ideo subtrahi non possunt sine corruptione corporis vel diminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut diminutionem integritatis matris eius inferre debuit... Et ideo non debuit corpus Christi formari de carne vel ossibus Virginis, sed de sanguine, qui nondum est actu pars, sed est potentia totum, ut dicit in lib. 1

de gener. anim., cap. 18 et 19. Et ideo dicitur carnem de Virgine sumpsisse, non quod materia corporis eius fuerit actu caro, sed sanguis, qui est potentia caro ».

Ecce, ex dogmate de vera maternitate et de incorrupta integritate B. Virginis coniuncto cum physiologica veterum doctrina de materia fetus et de natura corporis materni clare deducta est conclusio theologica de materia Conceptionis Christi.

Sequitur quaestio 32: « de Conceptione Christi *quoad activum principium* ».

Et primo quidem Spiritus Sanctus fuit principium activum huius sanctissimae Conceptionis (art. tribus prioribus). Quid vero B. Virgo? num et ipsa « aliquid active egerit in conceptione corporis Christi », articulo 4 inquirens ait: « ... Et ideo dicendum, quod in ipsa conceptione Christi B. Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid active, praeparando materiam, ut esset apta conceptui ». Et ad 1 addit, Spiritum Sanctum tribuisse ei virtutem generativam, « ut scilicet manens virgo posset generare, non quidem active, sed passive, sicut aliae matres hoc consequuntur ex semine viri », — et ad 2 obiectionem ex sententia Galenica factam reponit, potentiam generativam in femina esse imperfectam respectu potentiae generativae, quae sit in mare. « Et ideo sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in 2 Physic., text. 25, ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus autem activa maris format materiam praeparatam ». Etiam in hac quaestione cum principio revelato praemissam coniungi ex physiologia Aristotelica petitam, non est opus indicare, praesertim cum de illa praemissa physiologia recentior cum peripatetica quoad facta saltem physiologica aliquo modo consentiat (etsi minus conveniat in explicatione activitatis).

Quaestionem denique 33 instituit S. Doctor « *de modo et ordine Conceptionis Christi* »; et hic quidem de *ipsa Conceptione Christi Domini instantanea* maxime perspicue agit quatuor hisce articulis: « 1° utrum Corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum; 2° utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum; 3° utrum in primo instanti conceptionis fuerit a Verbo assumptum; 4° utrum conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa ».

Tria autem in conceptione distinguens, « primo quidem motum localem sanguinis ad locum generationis, secundo formationem corporis ex tali materia, tertio augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam, in quorum medio ratio conceptionis consistit » — primum, sc. praevium motum sanguinis ad locum generationis, et tertium, sc. augmentum conceptionem subsequens, docet non fuisse instantanea, sed successiva. « Sed ipsa formatio corporis », inquit, « in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primo quidem propter virtutem agentis infinitam, sc. Spiritus Sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est, quaest. praeced. art. 1. Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto maioris virtutis est: unde agens infinitae virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam ».

Ad quod argumentum, quo certe *possibilitas* formationis instantaneae omnino constat, postea revertemur; nunc autem ad secundum argumentum, velim, animus advertatur, ut appareat, in hoc argumento, quo Conceptionem de *facto* instantaneam fuisse ostendendum est, rursus contineri praemissam ex physiologia veteri petitam. — Probatur enim Conceptio instantanea « secundo ex parte personae Filii, cuius corpus formabatur. Non enim erat congruum, ut corpus humanum assumeret, nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis praecessisset, non posset tota conceptio attribui Filio Dei, quae non attribuitur ei, nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti, quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfecte formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse Filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset ». Ita in corpore huius articuli 1.

Non est in animo, hic expendere valorem huius argumenti, cuius vim decisivam alii negant. Nobis hic sufficit ostendere, S. Doctoris argumentatione non excludi eam successivam corporis Christi efformationem, quam ex recentiori physiologia possimus statuere; haec enim est efformatio corpusculi iam animati anima rationali et fit proinde ipsius animae viribus vegetativis — illa autem, quam S. Thomas hic excludit, est formatio corpusculi animandi et fit viribus generativis generantis, id quod expresse dicit in responso

ad quartum. Obiectio enim erat: corpus Christi fuit determinato tempore auctum, crevit enim, sicut aliorum hominum corpora; ergo fuit etiam determinato tempore formatum; nam sicut augmentativa potentia, ita generativa requirit tempus ad actus suos, cum utraque sit vegetativa. — Ad hoc, inquit, « dicendum, quod augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius, quod augetur; sed formatio corporis fit per potentiam generativam non eius, qui generatur, sed ipsius generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sed ex operatione Spiritus Sancti, et ideo talis debuit esse formatio, ut Spiritum Sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundum potentiam augmentativam corporis Christi, quae cum sit specie conformis animae nostrae, eodem modo debuit corpus illud augmentari, sicut et alia hominum corpora augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanae naturae ».

Nonne ex hisce ipsius S. Doctoris verbis clarum est, eum, si primam quoque formationem viribus vegetativis ipsius animae efficiendam ex physiologia sui temporis supponere potuisset, eandem non instantaneam, sed successivam concessurum fuisse? atqui talem nos ex moderna physiologia supponimus formationem; ergo, ut minimum dicam, doctrina S. Thomae *ex parte principiorum* non est contraria modernae. Quod autem ad conclusionem contrariam devenit, id debetur praemissae illi physiologicae, formationem, de qua quaestio est, fieri virtute generativa patris, non autem vi vegetativa animae rationalis, utpote nondum exsistentis. Atqui haec praemissa secundum modernos est dubia et a plerisque relicta. Ergo quatenus talem formationem a conceptione Christi excludit, agit ipse nobiscum; quatenus autem de altera apud modernos recepta ne verbulum quidem profert neque ob physiologiam veterem proferre potuit, eatenus certe non est adversarius.

Et ita quidem ostensum est, S. Doctorem in iis quoque, quae de formandi corporis tempore tradit, sicut supra in iis, quae de activitate B. Matris et de materia Conceptionis docuit, praemissis inniti ex physiologia sui temporis petitis, id quod erat demonstrandum.

Iam si quis hic etiam S. Thomae commentatores consulere cupiat, ut antea commentatores Magistri audivimus, adeat inter alios Caietanum ad p. III, q. 31-33 et ad II^am^ II^ae^, q. 154, a. 12; et Sylvium in easdem quaestiones partis III et in p. I, q. 118.

Ipsi hoc loco adeamus Suarezium *de Incarnatione,* tom. III (vel editionis Parisiensis (1860) tom. XIX), apud quem et brevem commentarium Summae et copiosam de nostra re inveniemus tractationem, qua aptissime Doctorum Scholasticorum de Conceptione Christi documenta complectamur et absolvamus. In hoc enim tomo de Incarnatione tertio per duas disputationes X^am^ et XI^am^, *de causis et de exsecutione Conceptionis Christi* agentes, uberrima nobis offeretur occasio videndi, quomodo plurimae veterum de Conceptione Christi conclusiones theologicae suppositionem ex physiologia veteri petitam contineant.

Et in disputatione quidem X^a^ « de causis, quae humanam Christi Conceptionem ex Virgine operatae sunt », sectione I^a^ agens *de materia,* Suarezius statuit has conclusiones:

1. Christum ex substantia B. Virginis esse conceptum;

2. et quidem ex purissimo eius sanguine;

3. eoque non sanguine menstruo, sed puro, ex venis recenti;

4. collectionem autem huius sanguinis in utero, etsi vitali modo factam, tamen duplici ratione fuisse miraculosam, quia uterus non seminis virilis, sed Spiritus Sancti virtute ad sanguinem colligendum excitatus esset, et quia haec collectio sanguinis multo citius, quam apud alias matres, perfecta esset.

Sectione autem II^a^ *de principiis conformationem corporis efficientibus* agens:

5. eam B. Virginis efficientiam fuisse ait, ut sicut aliae matres, calore naturali materiam foveret et conservaret, miraculose tamen et subito, non per dies quadraginta;

6. sed ab ipsa organizatione corpusculi activitatem matris excludit cum peripateticis, quamvis Doctores summos, qui Galenum sequantur, aliud sentire concedat.

Disputatione vero XI^a^ *de tempore et modo Conceptionis* statuit:

7. sanguinem in utero non in instanti, sed brevi mora esse collectum.

In omnibus his conclusionibus — excepta 1ª, quae eodem tenore in sententia recentiori habetur — suppositum physiologiae Aristotelicae intercedere, nemo non videt:

8. denique docet, ipsam corporis conformationem in instanti factam esse. *Hac igitur conclusione octava, Conceptio Christi instantanea* sensu veterum *statuitur* et duplici argumento et una confirmatione probatur. Sed haec probatio, triplici forma proposita, solide quidem demonstrat, Conceptionem ipsam substantialem, quae animatione humana fit, eodem temporis momento esse factam ac unionem hypostaticam; sed quatenus simul ter supponit sententiam veterem de conformatione membrorum ad animationem necessaria, eatenus tantum abest, ut solida sit, ut eam non solum ex sententia recentiori distinguere et solvere possimus, sed etiam ex doctrina veterum Scotistarum, quamvis etiam hi conformationem corpusculi animatione priorem docuerint.

Commentatur enim Suarezius Divi Thomae argumentationem (III, q. 33, a. 1) hisce: « Sic D. Thomas colligit: Deus conceptus est ex Virgine; ergo oportuit, ut in primo momento, in quo facta est vel inchoata conceptio, facta etiam fuerit unio hypostatica carnis ad Verbum; alias non tota conceptio ad Deum esset terminata; ergo oportuit, ut simul fuerit conceptio inchoata et consummata usque ad coniunctionem carnis cum anima rationali, quia non decuit Verbum assumere carnem, antequam anima informaretur ».

Ad hoc argumentum primo cum Scotistis sic respondere licet: « Deus conceptus est ex Virgine ». *Concedo antecedens.* « Ergo in primo momento, in quo facta est vel inchoata conceptio, facta etiam est unio hypostatica ». *Distinguo consequens.* In primo momento, in quo facta est conceptio latiori sensu accepta, sc. alterationes materiae conceptionem ipsam substantialem praecedentes, facta etiam est unio hypostatica. *Nego consequens* vel *peto probationem.*

Ad rationem additam: « Alias non tota conceptio ad Deum esset terminata ». *Distinguo assertum:* Alias non tota conceptio proprie dicta (seu conceptio substantialis) ad Deum esset terminata. *Nego assertum.* Alias non tota conceptio latiore et improprio sensu dicta (i. e. mutationes illae praeviae) ad Deum esset terminata. *Concedo assertum et nego suppositum,* hoc esse necessarium. Nam necessario secundum fidem tenendum est hoc: *Naturam humanam Christi Domini ipsam* nunquam extra unionem cum Verbo exstitisse; ideo tum, cum *ipsa* fie-

bat, etiam unio debuit effici. Atqui natura humana *ipsa* in momento demum animationis per animam rationalem suum esse (humanum) accipit, ergo *tunc demum ipsa* (secundum suam propriam substantiam) concipitur, *non ante.* Ergo *tunc* demum (in momento conceptionis substantialis), unio quoque cum Verbo effici debuit; actiones vero, quae praeparationes potius ipsius conceptionis substantialis sunt, quam conceptio proprie dicta, et ipsas ad Deum terminandas esse, merito negandum videtur [1].

Sin hoc modo ne ex veteris quidem physiologiae suppositis argumentum Suarezianum eam Conceptionem instantaneam demonstrat, quae et « conceptionem carnis » et « conceptionem hominis » sensu peripatetico complectatur, multo minus idem argumentum id hodie efficere potest, cum ipsum illud suppositum de « conceptione carnis » animationem humanam communem praecedente in dubium vocetur vel omnino negetur. Nam si ovulum eodem momento, quo est fecundatum et ulterioris evolutionis capax esse incipit, etiam anima rationali informatur (cf. supra, pag. 409 in primae partis sectione secunda): cessavit iam totum discrimen inter « conceptionem carnis » et « conptionem hominis », et conceptio humana ipso instanti animationis ovuli et inchoatur et absolvitur, efformatio autem membrorum tota sequitur postea. Unde iam ex hoc recentioris physiologiae supposito ad argumentnm illud sic replicemus:

« Deus conceptus est ex Virgine ». *Concedo antecedens.* « Ergo in primo momento, in quo facta est vel inchoata conceptio, facta etiam est unio hypostatica ». *Distinguo consequens:* In primo momento, in quo facta vel inchoata est conceptio sensu modernorum accepta, qui

[1] Ita secundum SCOTUM, *in 3 libr. Sent.*, dist. 2, q. 3. Cf. MELCHIOR. FLAVIUM, *Resolutiones in 3 l. Sent. Fr. Jo. Duns Scoti,* ad eundem locum; cf. AUREOL., *in libr. 3 Sent.*, dist. 4, art. 5; cf. CARDINAL. BRANCAT. DE LAURAEA, *in 3 l. Sent. Magistri Scoti,* tom. I, *de SS. Incarnationis mysterio,* disp. 5, *de concept. Chr.*, art. 4; cf. HERINCX, *Summae theolog.*, pars IV, *de Incarnatione,* ed. Antverp. 1660, pag. 18; cf. etiam KRISPER, *Theolog. scholae Scotisticae,* tom. III, tract. VIII, dist. ultima, q. unica, n. 6. Qui auctores, etsi, hodiernae physiologiae ignari, pro sua potius scientia physiologica evolutionem embryalem partim animationi praeviam esse rati, in B. Virgine totam hanc materiae corporis praeparationem brevissimo tempore factam esse docebant, principium tamen argumenti Suareziani, sc. Verbum debere esse terminum etiam huius conceptionis improprie dictae, ut gratis assertum reiciunt. Nec responsio, qua Suarezius obiectionem ex hac distinctione conceptionum petitam solvere studet, efficax dicenda videtur (cf. SUAR., *l. c.,* commentar. ad S. Th., q. 33, art. 1).

conformationem membrorum ad animationem requiri negant, facta etiam est unio hypostatica. *Concedo consequens.* In primo momento, in quo facta est vel inchoata conceptio sensu veterum accepta, sc. includens conformationem membrorum, facta etiam est unio hypostatica. *Nego consequens et suppositum* illud de conformatione membrorum ad animationem requisita.

Alterum argumentum et confirmationem scrutari supersedemus, cum apertissime iisdem suppositis dubiis veterum innitantur.

Et ita demum etiam *de Suarezio affirmare licet idem, quod de omnibus Doctoribus* mox auditis: *ubi in dogmate solo innituntur, conclusiones eorum sunt solidissimae* nec ullo modo a sententia recentiori alienae; *ubi vero physiologia veteri nituntur, huius vitio conclusiones dubiae vel falsae evadunt.*

Et haec quidem ex operibus Magistri sententiarum et Divi Thomae et commentatorum utriusque collecta sufficere videntur ad ostendendas eas conclusiones theologicas de Incarnatione, quas Doctores veteres ope physiologiae veteris ex dogmate deduxerunt; qui erat scopus huius sectionis primae.

Quae conclusiones theologicae veterum si colligantur, *hunc fere Conceptionis Christi instantaneae conspectum et ordinem exhibeant:*

Cum Beatissima Virgo nuntio divino assensum praebet, uterus virginalis, non vi seminis, cum vir a conceptione Christi exclusus sit, sed virtute divina immediate excitatus et viribus per miraculum auctus, necessariam copiam sanguinis ex venis sibi cohaerentibus attrahit, et id quidem secundum diversas veterum sententias aut in instanti aut perbrevi tempore; cui sanguini ex Peripateticorum quidem doctrina nihil prorsus admiscetur, secundum Galenicorum autem documenta semen femineum Virginis, sine ullo tamen sensu virginitati perfectissimae non consentaneo, additur. Dicta autem ultima voce illius: « fiat mihi secundum verbum tuum! » SS. Trinitas (vel sec. appropriationem Spiritus Sanctus) ex sanguine illo ita praeparato in instanti fecit corpusculum Infantis divini, vel omnibus membris instructum vel saltem cerebro, corde, aliis organis maxime necessariis, simulque animam infundens, naturam humanam dum producit, cum Persona Verbi unione hypostatica coniungit. Et ita quidem a primo vitae suae momento Infantulus

in utero Matris exstitit dicto modo perfectus, quamquam adeo parvulus, ut secundum Magistri verba « distinctio membrorum humano visui vix posset subici »; quare ad debitum corporis incrementum acquirendum postea per novem menses, sicut omnes infantuli, in utero fotus atque nutritus est.

Haec illi quidem ex dogmate deduxerunt ope principiorum quorundam omnino legitimorum (cf. pag. 540-542 in sectione sequenti), adhibitis tamen pro temporum suorum conditione falsis vel dubiis physiologiae antiquae documentis. Quae cum ita sint, quidnam ex eodem dogmate ope eorumdem principiorum legitimorum nobis concludendum sit, si physiologiae recentis doctrinam solidiorem adhibeamus, id unum iam exponendum restat atque defendendum sectione altera.

SECTIO ALTERA.

Quaenam conclusiones theologicae ex dogmate de Incarnatione ope physiologiae recentioris fieri possint vel debeant.

Praenotanda. — Conclusionum nostrarum ut non sensus solum clarus, sed etiam fundamentum firmum et certitudo appareat solida, hanc inquisitionis nostrae partem alteram ita absolvemus, ut

1. breviter principia conclusionum et fundamenta ostendamus; inde

2. conclusiones ipsas deducamus et positive probemus et contra opposita defendamus.

Itaque *quod omnium conclusionum nostrarum fundamentum dogmaticum attinet, dogma ipsum de Conceptione Christi ex Matre Virgine*, omnibus ex S. Scriptura et symbolis fidei notissimum, *ulteriore explicatione opus non habet.* Iuvat tamen advertere, hoc dogma antiqua et constanti traditione ecclesiastica accurate explicatum esse et sic determinatum, ut uno eodemque instanti Sacratissima Humanitas et producta et in unionem hypostaticam assumpta sit, nec unquam exstiterit vel humanitas tota non assumpta (qui error esset Pauli Samosateni et Nestorii), vel partes eiusdem assumptae prius, quam inter se unitae (in quo haberetur error Origeni adscriptus).

Ita v. g. inter *Acta Concilii VI oecumenici* (actione 11, epistola Sophronii) postquam hi errores exclusi sunt, dogma Catholicum positive sic exprimitur: « Simul quippe caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei Verbi caro animata rationalis » (Ἅμα γὰρ σάρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ. Ἅμα σαρξ ἔμψυχος λογικὴ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ ἔμψυχος λογική). Positive autem et simul exclusive additur: Ἐν αὐτῷ γὰρ καὶ οὐ καθ'ἑαυτὴν ἔσχε τὴν ὕπαρξιν. « In illo itaque et non per semetipsam habuit exsistentiam unam ». Multa alia tam ibidem, quam apud SS. Patres eandem veritatem clarissime testantur. Quae erat una ex rationibus primariis, cur Scholastici evolutionem illam embryalem, quae secundum physiologiam veterem animationi antecederet, a Christi Conceptione omnino vellent exclusam. ***Primum igitur et inconcussum fundamentum***, in quo omnes conclusiones nostrae exstruentur, *est dogma de Conceptione Christi ex Matre Virgine. **Alterum autem fundamentum***, et ipsum quidem solidum, ***sunt eae leges naturales** conceptionis et evolutionis **humanae communis***, quas a physiologis recentioribus rite exploratas supra (part. I, sectione II) vidimus.

Verum ut hoc modo physiologiae veteris loco perfectiorem modernorum physiologiam substituamus, egregia *ipsorum veterum principia* nos admonent. Quae principia, solidissima illa quidem et scientiis Scholasticis dignissima, cum magno numero in ipsis Doctorum veterum de Verbo Incarnato tractatibus occurrant, hic partim collecta argumentationi nostrae praemittimus. Unde manifestum fiet, utrum praestet, adhaerentes nos scientificis theologiae principiis reicere figmenta physiologiae veteris iis contraria, an retinere ista, utpote a veteribus dicta, et eo ipso principia Scholasticis maxime propria implicite negare.

Itaque praeter alia *theologi veteres haec imprimis volunt esse fixa et rata quasi principia:*

1. « Oportet, ut formatio prolis fiat *ex materia convenienti et non ex quacumque* ». (S. Thom., *in 3 Sent.*, dist. 3, q. 2, a. 1).

2. « Materia, quam Virgo ministravit, ***fuit materia**, ex qua naturaliter corpus hominis formari **potuit*** ». (S. Thom., *ibid.*, a. 2).

3. Item in praeparatione huius materiae et in nutritione Fetus illius beati « beata Virgo *active operata est, sicut aliae matres; unde et vere mater fuit* ». (S. Thom., *ibid.*, a. 1).

4. *Praebere materiam simpliciter ad generationem alicuius, non facit matrem, sed praebere talem materiam sic praeparatam, est id, quod matrem facit.* (S. Thom., *ibid.*, a. 1 ad 4).

5. « In Conceptione Christi fuit secundum conditionem naturae, quod est natus ex femina, sed supra conditionem naturae, quod est natus ex virgine »... et « *ad naturalem modum generationis eius pertinet, quod materia, de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiae, quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis* ». (S. Thom., III, q. 31, a. 5 c).

6. Porro, « *cum B. Virgo fuerit eiusdem naturae cum aliis feminis, consequens est, quod habuerit carnem et ossa eiusdem naturae* ». (S. Thom., *ibid.*, ad 1).

7. Secundum S. Ambrosium « multa in hoc mysterio et secundum naturam invenies et ultra naturam. Si enim consideremus *id, quod est ex parte materiae conceptus*, quam mater ministravit, totum est naturale ». (S. Thom., III, q. 33, a. 4 c).

8. « *Maria vere fuit mater, quia tota illa actio sibi competebat, quae matri debetur* ». (Scotus, *in 3 Sent.*, dist. 4, q. 1).

9. « Maria fuit talis (i. e. activa in conceptione), si omnes aliae matres sunt tales », (Idem, *ibid.*).

10. « *Habuit* (*B. V.*) in Christi conceptione et nativitate *eundem concursum, quem aliae matres in interna ac substantiali filiorum conceptione ac generatione habere solent* ». (Suarez, *de Incarn.*, tom. 3, disp. 12, sect. I, n. 2).

Ea quidem de iis, quae praecedunt et comitantur Conceptionem Christi; de iis autem, quae subsequuntur, sicut etiam de tota huius mysterii exsecutione audiantur haec:

11. « *Tantam causalitatem habet* B. Virgo ad productionem huius hominis, *sicut aliae matres; nec plus habent alii filii a matribus, quam Christus a Virgine* ». (Suarez, *ibid.*, sect. II, n. 15).

12. « *Deus miracula facit minimo, quoad potest fieri, naturae dispendio* » et « igitur volens Deus miraculose Virginem Mariam concipere, *hoc fecit quam minima naturalis ordinis iactura* ». (Mich. de Palacio, *in 3 Sent.*, dist. 4, disput. 2).

13. « Quandoquidem, quae sunt supra naturam, sola fide ac divina auctoritate tenemus, *de omnibus philosophari debemus iuxta naturas rerum nec debemus quidquam supra naturam asserere, nisi fundati in divina auctoritate* ». (Sylv. Maur., tom. I, l. IV, q. 273).

14. Non decebat Christum generari ex congressu viri, *decebat tamen servari leges naturae in organizatione et dispositione materiae* ». (De Lugo, *de myster. Incarn.*, disp. 21, sect. 1, n. 12).

15. Denique « *Maria conceptam Domini carnem naturaliter aluit, ut ceterae feminae suos fetus,* exque suppeditato alimento temporum intervallis *beatus Mariae fetus augebatur naturaliter, ut reliquae humanae proles* ». (Palac., l. c.).

Plura addere cum facile possimus, hic supersedemus. Confidimus enimvero, pauca illa sufficere viris cordatis, tam physiologis, quam theologis; physiologis quidem, ut aequum iudicium ferant de veterum indole omnino scientifica et de eorum principiis philosophia atque theologia dignissimis, quamvis eos scientia physiologica admodum exigua et in multis erronea usos esse videant, theologis autem, ut cognoscant, quid tanti Doctores, talia suo iam tempore professi, hodie essent facturi, si a physiologia perfectiore errores suos physiologicos dedocerentur.

Itaque quos errores illi, suis ipsorum constantes principiis, si viverent hodie, certe reicerent, eosdem iam nos, praeceptis illorum sapientissimis obsequentes, et reiciamus et doctrinis naturae et veritati magis consentaneis suppleamus, idque eo diligentius, quod de Maternitate B. Virginis recte intelligenda ac stabilienda agi et Doctores illi diserte monent, et mox ulterius apparebit. Conclusiones igitur, quas ex dogmate simul et ex physiologiae modernae documentis deducendas esse putamus, erunt hae praecipuae:

a) De materia a B. Virgine ad conceptionem Filii sui collata.

Assertio.

Materia proxima conceptionis Christi non fuit sanguis, sed ovulum humanum, naturali modo in organis generativis B. Virginis productum.

Praenotanda. Non negamus etiam purissimum sanguinem B. Virginis dici posse materiam, sed remotam tantum. Nam cum B. Virgo

eiusdem fuerit naturae, atque aliae virgines nubiles, et corpore fuerit plane perfecto, habuit etiam ovaria et in illis ovula produxit, neque ulla hac in re indecentia apparet vel ulla sequela peccati. Iam vero sicut omnia corporis virginei organa, ita ovaria quoque et proin ipsum etiam ovulum illud ex sanguine concreverunt. Qui sanguis etiam nobis erit sanguis purissimus; non quod hac voce, ut multi veteres, excludere velimus admixtionem « seminis materni », quod nullum est, neque cum S. Thoma negare admixtionem pituitae et particularum detritarum, qualis in menstruo sanguinis profluvio habetur, quia talis non est sanguis in arteriis contentus, unde organa nutriuntur. Sed recte tamen purissimum vocabimus, quippe qui corporis perfectissimi atque integerrimi Virginis purissimae sanguis fuit.

Probatur assertio.

1. *Ex lege generationis humanae.* Est enim de fide, B. Virginem proprie et vere Christum Deum generasse. Iam vero ut vere Christum generaret, talem materiam ad conceptionem eius conferre debuit, qualem omnes matres in generatione filiorum subministrant, id quod Doctorem angelicum cum reliquis Scholasticis omnino postulare modo vidimus. Atque talis materia non est sanguis in utero collectus, sed ovulum. Ergo ovulum ad generationem Filii sui praebuit.

Idem argumentum secundum S. Thomam et Suarezium:

Immo licet nobis huc simpliciter transcribere — mutata solum, quantum veritas naturae poscit, « minori » — totum argumentum, quo S. Thomas III, q. 31, a. 5 ex purissimis sanguinibus corpus Christi formatum esse demonstrat. Cuius argumenti vim Suarez in suo commentario sic evolvit: « Notanda est », inquit, « hoc loco ratio D. Thomae. Inde enim probat Christi corpus fuisse formatum ex sanguine Virginis, quia formatus est Christus ex Virgine tanquam verus filius eius; ad hoc autem *necessarium fuit, ut B. Virgo in illa conceptione praestiterit, quod aliae feminae in conceptione filiorum praestare solent, ut matres possint appellari;* illud autem » — et haec iam est « minor », quam secundum principium « maiori » expressum mutabimus in veram — « illud autem », inquit ipse, « praecipuum est, quod sanguinem suum subministrant, ex quo fetus possit formari » — nobis iam dicendum: illud autem praecipuum est, quod ovulum (utique ex sanguine vitaliter productum) subministrant, ex quo possit fetus formari — « hoc ergo », ita iam concludit ipse suo, nos nostro sensu, « hoc ergo ut minimum necessarium fuit in Virgine, ut mater possit

appellari ». Pergit deinde: « Non enim satis esset, quod Christus acciperet corpus ex Virgine formando illud ex costa v. g. aut alio simili modo, quia non magis posset filius appellari, quam Eva dici possit filia Adae » — dicamus pariter nos hodie: non enim satis esset, quod Christus acciperet corpus ex Virgine formando illud v. g. ex sanguine in utero collecto aut alio simili modo — « et ideo », ita concludit, « formatus est B. Virgine verissime ac propriissime sanguinem suum subministrante, tanquam vera matre » — at nos concludimus: et ideo formatus est B. Virgine verissime et propriissime ovulum subministrante tanquam vera matre. Ecce, nihil in argumento mutavimus, nisi quod ipsa maior argumenti, i. e. principium ab ipsis Scholasticis statutum, postulat, et forma Suareziana et argumento S. Thomae, secundum mentem ipsius mutato, demonstratum est assertum nostrum.

2. *Ex difficultatibus sententiae veteris.* Non parum autem sententia nostra eo commendatur, quod plurimis illis atque sat miris difficultatibus caret, in quas veteres error suus necessario coniecit. Ita ipsum statim initium Conceptionis creabat difficultatem hanc: Sanguinem ad corpus conformandum secundum multos in conceptione communi uterus ipse ad se attrahebat adiutus influxu seminis virilis. At in Conceptione Christi nullum semen virile adfuit. Ergo influxus eius a Spiritu Sancto supplendus erat miraculo. — Insuper secundum plerosque Conceptio Christi ante discessum angeli completa est nec ante incepta, quam B. Virgo consensum suum praebuit et proin perbrevi tempore collectio sanguinis fieri debebat celeritate miraculosa (Suarez, l. c., disp. XI, sect. 2, n. 1 et 2). Nova difficultas erat: unde subito tanta copia sanguinis, ut inde unico instanti corpusculum Infantis fieret? Omitto alias difficultates et controversias, v. g. utrum ille sanguis fuerit menstruus necne, fueritne sanguis communis rubri coloris an « magis decoctus » et albus, informatusne antea necne, actu pars corporis, an mere nutrimentalis et ita porro (cf. S. Thom., III, q. 31, a. 5 ad 1. — Caietan. in II II, q. 154, a. 12. — Suarez, l. c., disp. X, sect. 1, n. 8 et 9. — De Lugo, *de Incarnat.*, disp. 14, sect. 2, n. 15).

Quae omnia nos, si materiam conceptionis veram et naturalem tenemus, nec sollicitos habere nec ad nova miracula postulanda compellere possunt. Cum Suarezio igitur (l. c.) dicamus: « Sine dubio asserendum est, in ea dispositione B. Virginem illum (sc. san-

guinem) ministrasse, in qua iuxta debitum naturae ordinem ministrari a matribus solet; quae autem sit illa dispositio, ex naturali philosophia petendum est ». Haec autem nostro tempore indubie nobis hanc dispositionem ostendit, eam scilicet, quam sanguis in ovario materno accipit, videlicet ut ovulum, quia vera generatio materna id exigit.

Verum Maternitatem B. Virginis ut serves, Virginitatis integritatem tollis, ita serio quispiam ex S. Thoma obicere possit, insistens ille quidem non in asserto veteris physiologiae, sed in doctrina Doctoris Angelici clare proposita in Summae III, q. 31, a. 5; ubi docet, ideo corpusculum Infantis non debuisse ex carne vel ossibus B. Virginis (sed ex sanguine) formari, quia hae iam erant « partes actuales » corporis illius, « ex quibus constituebatur integritas corporis ». Atqui ovulum in ovario materno productum et ipsum est pars actualis corporis. Ergo non debet ex corpore Virginis subtrahi.

Attamen si hic quoque mentem potius, quam nuda verba attendendam esse meminimus, facile patet solutio difficultatis, et ex ipso quidem S. Doctoris responso ad obi. 2, quae fuerat haec: sicut Eva miraculose formata est de viro, ita Christi corpusculum miraculose formatum est de Virgine. Atqui Eva non est formata de sanguine, sed potius de carne et ossibus. Ergo idem dicendum de Christo. Ad quod S. Thomas: « Adam », inquit, « quia institutus erat ut principium quoddam humanae naturae, habebat in suo corpore aliquid carnis et ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum in quantum erat naturae humanae principium; et de tali carne formata est mulier absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore Virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis ». Hic S. Doctor clare indicat, si tale quidpiam in corpore Virginis fuisset, id sine detrimento potuisse sumi. Atqui praecise tale quidpiam esse in corpore omnis mulieris, quo fiat principium novae naturae condendae, scilicet ovulum, id hodie nemo iam negare potest. Quare S. Doctor, si hodie viveret, ex ipso suo principio consequentiam duceret eandem ac nos, scilicet ovulum sine ulla laesione integritatis e corpore materno solvi potuisse.

b) De principiis efficientibus Conceptionis Christi.

Cum in conceptione humana communi praeter efficientiam divinam, quae animam rationalem creat, duo principia humana efficientiam suam in fecundando ovulo conferant, in Conceptione

Christi, a qua vir exclusus erat, omnino duo solum principia efficientia consideranda sunt, unum divinum, alterum humanum, de quibus sequitur

Assertio altera.

Omnipotentia divina ovulum ex se evolutionis incapax voluntate sua reddidit ad evolutionem et vitam aptum simulque in eo animam beatam creavit et totum hoc compositum humanum eodem momento, quo fiebat, cum Persona Verbi univit; Beata Virgo autem ut activitate corporis naturali ovulum produxerat, ita evolutionem eius eodem modo naturali fovendo et nutriendo adiuvit, quo secundum leges naturae aliae matres id faciunt.

Prior pars assertionis, sc. *de activitate divina in illo ovulo,* probatione non indiget, cum dicat id ipsum, quod dogma dicit illis verbis: « Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est ». Nam alio modo id fieri non potuit, quam eo, quod materia a B. Virgine subministrata per omnipotentiam Spiritus Sancti fiebat evolutionis vitalis capax simulque anima humana informabatur et eodem momento cum Persona Verbi uniebatur. Atqui illa materia erat ovulum in corpore Virginis naturaliter productum. Ergo in hoc ovulo ea omnia a Spiritu Sancto facta sunt, sicut ex sententia veterum facta dicebantur in ea materia, quam ipsi per errorem supponebant.

Ne illud quidem hic probatione indiget, totam illam activitatem divinam uno eodemque instanti esse completam. Nam in integra Sectione prima hoc solidissime a Scholasticis ex dogmate deductum et probatum vidimus. Conferantur insuper ea, quae de *Conceptione instantanea* praemisimus (pag. 410-413).

Unum tamen discrimen intercedit inter hanc nostram recentiorem et illam veterum assertionem de activitate divina instantanea. Veteres enim, cum docebant, activitatem divinam uno eodemque instanti esse completam, eo ipso cogebantur plurima requirere miracula ad praeparandam sc. eam materiam Conceptionis Christi, quam erronee secundum physiologiam sui temporis supponebant. Nos e contrario, cum omnem illam activitatem divinam ipsamque Christi Conceptionem instantaneam fuisse dicimus, nulla prorsus requirimus miracula alia, quam quae ipsum dogma de Deo homine concepto exprimit. Ad verbum enim *explica-*

tione physiologica recentiorum doctrinam sequimur S. Scripturae dicentis: « ***in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*** » (*Phil.*, 2, 7), imo complectentis omnia naturae humanae propria: « *debuit per omnia fratribus similari* » (*Hebr.*, 2, 17) et ***unam tantum exceptionem statuentis*** : « *tentatum per omnia pro similitudine absque peccato* » (*Hebr.*, 4, 15).

Id quod procul dubio sententiam nostram recentiorem non parum commendat prae sententia veterum, secundum quam multa, quamvis nulla ratione cum peccato coniuncta essent, in Christo aliter ac in ceteris hominibus facta esse dicebantur et dici debebant propter falsam eorum physiologiam.

Altera pars assertionis, sc. *de materna activitate circa ovulum omnino naturali*, probatur

I. *auctoritate Scholarum:*

Nam mira unanimitate Scholae alias saepe inter se contrariae in ea doctrina conveniunt, quam Suarez (*de Incarnat.*, tom. 3, disp. 12, sect. II, n. 15) sic exprimit: « Tantam causalitatem habet B. Virgo ad productionem huius hominis (sc. Christi), sicut aliae matres ». Atqui haec causalitas naturalis matrum in iis ipsis consistit, quae de ovulo producendo et fovendo et evolvendo assertio statuit. *Ad maiorem* audiantur solum principes Scholarum praecipuarum: S. Thomas (*in 3 Sent.*, dist. 3, q. 2, art. 1): « In praeparatione huius materiae et in nutritione Fetus illius beati « *beata Virgo active operata est, sicut aliae matres;* unde et vere mater fuit ». — Scotus (*in 3 Sent.*, dist. 4, q. 1): « Maria vere fuit mater, *quia tota illa actio sibi competebat*, *quae matri debetur* ». — Cf. reliquas Doctorum sententias supra (pag. 540-542) collectas.

Unde *corollarii loco* sequitur, omnem activitatem maternam sive praeviam conceptioni, sive ea posteriorem — excluso semper omni Virginitatis detrimento — eandem fuisse in Beatissima Matre eodemque modo spontaneo peractam, ac in aliis matribus. In quod innuisse hic sufficit.

II. *ex dogmate de B. Virginis Maternitate:*

Vera Maternitas B. Virginis est de fide. Ergo quidquid ad veram maternitatem humanam requiritur, etiam de B. Virginis Materni-

tate tenendum est. Atqui secundum naturae accurate observatae leges ex parte matris requiritur, ut naturali corporis materni activitate ovulum producatur idemque fecundatum postea in utero foveatur et evolvatur. Ergo hoc totum de B. Virgine asserendum est.

Confirmatur assertum intima illa coniunctione, quae intercedit inter Christum et Beatissimam eius Matrem.

Qui hodiedum propter eximiam veterum theologorum de Conceptione Christi doctrinam etiam physiologiam eorum secutus doceret, B. Virginem non ovulum, sed sanguinem in utero collectum ad Infantis divini Conceptionem contulisse, is procul dubio tenerrimum quoddam vinculum mutui inter Matrem Filiumque amoris tolleret, quod est in eo, quod *omnis mater particulam vivam sui corporis dedit ad condendum corpusculum infantis*, adeo ut infans sit quasi propago vel corporea continuatio matris. *Negaret ille* quidem, *ut tenere posset verba, ipsam Scholasticorum mentem et principia* supra allegata, quae prorsus conveniunt cum eo, quod a Suarezio audivimus: « Tantam causalitatem habet B. Virgo ad productionem huius hominis, sicut aliae matres; *nec plus habent alii filii, a matribus, quam Christus a Virgine* ». Nam conceptus eo modo, quem veteres ex physiologia sui temporis supponebant, Christus apertissime minus accepisset a B. Matre, quam reliqui homines a matribus accipiunt. Sanguis enim ille in utero collectus non erat pars viva matris, ut S. Thomas expresse statuit.

Neque ideo B. Mater vivam sui corporis partem ad condendum corpusculum Infantis dedisset, quod Fetum suo sanguine nutriebat; nam neque hic sanguis dicebatur fuisse viva pars corporis materni. Immo, etiamsi fuisset, tamen ipsum Infantis corpusculum minime intravit, sed solummodo in placenta quaedam elementa sanguinis materni cum aliis elementis sanguinis infantilis diosmotice permutabantur eo fere modo, quo radicularum extremi capilli succis terrae nutriuntur.

At non iste est intimus ille nexus Filium inter et Matrem, ob quem Christus verissime vocatur « *surculus* » *e radice* Iesse, imo pulcherrime salutatur « *Iesus flos Matris Virginis* ». *Proinde ut nobilissima haec generatio* vere et univoce, ac origo reliquorum hominum, sit « *origo viventis humani a vivente humano* », *cum sententia recentiore* tenemus, a Beatissima Virgine *et materiam can-*

dem aeque perfectam ad generationem collatam esse *et Fetum divinum eadem ratione esse obvelatum, fotum, nutritum, atque a reliquis matribus fieri solet.*

Ita demum veram facimus Suarezii conclusionem: « Ergo relatio filiationis in Christo et maternitatis in Virgine aeque completae et perfectae sunt, sicut inter alios homines » (*de Incarn.*, disp. 12, sect. 2, n. 15).

c) De « Conceptione instantanea ».

Numquid theologi nostri temporis, si ex una quidem parte dogma de Incarnatione, ex altera autem naturalem modum generationis humanae respiciunt, et ipsi, sicut theologi veteres, docebunt Conceptionem Christi instantaneam? Docebunt utique conceptionem instantaneam, at non Christi solius, sed probabilius quidem omnium hominum. *Docebunt igitur conceptionem instantaneam non sensu veteri, sed sensu moderno* intellectam. (Cf. quae supra de *Conceptione* Christi *instantanea* initio Sectionis I exposita sunt, pag. 410 sqq.).

Itaque *hic supponimus id,* quod in Sectione II Partis I^ae^ vidimus, *generationem hominum communem ita fieri,* ut ovulum, quo tempore, unitis inter se ipsius et zoospermii nucleolis, capax evolutionis specifice humanae redditur, probabilius eodem tempore etiam anima rationali informetur et dein secundum typum humanum sese evolvere incipiat, adeoque *conceptionem ipsam substantialem instantaneam sequatur evolutio corpusculi fetalis successiva* [1]. Hisce igitur de conceptione communi suppositis, quid iam de Conceptione Christi et de Fetus divini evolutione corporea sentiendum videtur? Ut certa

[1] Sunt tamen, qui moneant, non omnes embryologos vel physiologos hanc « animationem immediatam » agnoscere. Quibus ius suam sententiam sequendi minime quidem negamus. Attamen, si illam unius evolutionis fetalis continuitatem attendant, in qua nulla abruptione ingressus vel actio novi principii vitalis essentialiter diversi indicetur, fortasse tamen sententiam nostram de « immediata animatione humana » et *embryologiae et philosophiae magis convenire* concedant; quam insuper *theologice* propter novum Ius canonicum (can. 747) omnino praeferendam esse dicimus.

a probabilibus distinguamus, liceat hanc assertionem bipartitam statuere:

Assertio.

I. *Uno eodemque instanti facta est sacratissimae Humanitatis et substantialis Conceptio et in Unionem hypostaticam assumptio.*

II. *Rationabiliter autem tota conformatio Corpusculi divini modo naturali post Conceptionem completam facta esse dicitur.*

In priori igitur parte assertionis interim ab ea quaestione abstrahimus, quam evolutionem ovulum in illo instanti animationis seu substantialis conceptionis iam attigerit, utrum scilicet solam ovuli fecundandi organizationem, an iam membrorum corpusculi distinctionem. Sic autem controversia omni in alteram partem assertionis coniecta, *prior pars, asserens substantialem Conceptionem et Assumptionem Humanitatis fuisse instantaneam, certissima est* neque probatione indiget, cum sit *dogma in Concilio oecumenico VI clarissime propositum* (Cf. *epistola Sophronii* et unanimis doctrina Doctorum veterum, in sectione prima huius Sectionis secundae pag. 540 fuse demonstrata).

Veniamus igitur ad *partem alteram* asserti, quae controversa erit secundum diversum sensum, quem vox « conceptionis instantaneae » apud veteres et recentes habet.

Itaque cum sententia recentiorum negantes, quae veteres de cerebro, corde, hepate aliisque organis ipso momento Conceptionis instantaneae in Fetu divino exsistentibus asserebant, dicimus, omnia Corpusculi divini organa post ipsam Conceptionem instantaneam eo tempore et ordine formata esse, quo in omnibus fetibus humanis fieri solet.

Probatur I° ex natura ovuli.

a) Organa illa ipso Conceptionis instanti veteres requirebant ut necessaria ad animationem et unionem hypostaticam. Atqui ad utrumque sufficit ovulum. Nam organizatione sua aptum erat ad animationem humanam, hac ipsa autem eodem instanti etiam aptum erat ad unionem. Ergo organa illa illo instanti erant superflua.

b) Sed insuper sunt inconvenientia. Nam in ovulo tantillo (2/10 mm.) deest locus talium organorum, nisi microscopice par-

vorum; et organa microscopice parva solummodo per miraculum ibi vivere et agere possent.

c) Immo et positive incommodarent ovulo animato, cuius natura fert, ut viribus vegetativis animae humanae organa illa ordine et tempore convenienti exstruantur.

Confirmatur ex ipsa doctrina Scholasticorum. Nam si secundum eos Deus incarnatus poterat esse fetus humanus in altero quasi gradu vitae fetalis (sc. organizatione maiori instructus), aeque bene potuit esse fetus humanus in primo gradu (cum organizatione minori) constitutus. *In utroque enim erat homo,* non quidem homo adultus, sed homo succrescens, vere tamen homo.

Probatur II° ex difficultatibus plurimis, quibus hodiernus illorum organorum defensor implicatur. Videamus tantum unam vel alteram; v. g.: Si iam primo instanti adsunt illa organa, tempus gestationis abbréviari et Infans divinus multo ante tempus debitum ad nativitatem pervenire debet. Insuper unde subito tanta copia sanguinis, ut iam primo instanti organa illa formari possint? Utrique difficultati utique aliqui (ut ipse Magister sent.) occurrunt asserentes, organa illa tantilla fuisse, ut vix videri possent. Sed aliis tantilla organa, quae sine miraculo ad nihil inservire possent, displicent (cf. S. Thom., III, q. 33, a. 2 ad 2). Sed qui sic cum Sylvio effugere volunt « monstrosam parvitatem », sc. organorum, hodie, cum verae materiae conceptionis parvitas nota sit, inevitabiliter impingunt in monstrosam magnitudinem, sc. ovuli. Nam si ovulum capere debet omnia organa illa *inter se nequaquam contigua* (immo secundum Mich. de Palacio non solum illa, sed exteriora membra quoque et interna, omnes partes officiales et dominantes et servientes!), profecto fieri non potest, quin illius ovuli magnitudo multoties naturalem ovuli ambitum excedat. Sed tantae amplitudinis ovulum omnino disconveniret folliculo ovarii neque ciliis tenerrimis per tubam in uterum devolvi posset. Et statim uberiori ex sanguine materno nutrimento opus haberet ideoque et placentae et venarum umbilicalium formationem tempore solito multo anteriorem postularet; et ita porro inde a formatione « amnii » usque ad finem totius evolutionis fetalis tot et tantae veteris sententiae difficultates indicari possunt, ut vere dicendum esse videatur, *corpus, quod a primo initio iam omnibus illis organis instructum*

esset, non potuisse in utero B. Matris nisi cum maximis iisque continuis a lege naturali exceptionibus et miraculis accrescere. Id autem non divinae quidem Omnipotentiae ullo modo difficile, sed a sana theologorum atque ipsorum veterum doctrina omnino alienum putamus, quippe qui identidem contendant, naturali modo Infantem divinum in utero Matris crevisse, nec miracula ibi excogitanda esse moneant (conferantur iterum egregia Doctorum principia, supra in pag. 540-542 collata, praecipue num. 12-15).

Quodsi illi, quamvis pro physiologiae suae statu organa momento Conceptionis ad animationem necessaria esse putarent, tamen cetera omnia post Conceptionem completam secundum leges naturales facta esse docebant, quanto magis nos, qui ab ovulo fecundato et animato organa illa excludimus et sola ovuli animati naturalia agnoscimus, totam reliquam evolutionem fetalem modo naturali factam existimabimus et omnia Infantuli divini organa post Conceptionem instantaneam suo ordine et tempore naturali efformata esse. Concludamus igitur hanc assertionem verbis Suarezii, qui (l. c., disp. X, sect. I, n. 10) docet, « *post Christum conceptum reliqua naturali modo perfecta esse* »; et « Virginem alimentum perfectissimum eodem genere actionis et motus, quo alias matres, praestitisse », « quia nihil erat, quod impediret, neque est ulla ratio et fundamentum ad miracula non necessaria confingenda ».

Contra obiectiones a nonnullis factas advertere iuvat

a) hac sententia nostra nequaquam Spiritum Sanctum a formatione sanctissimi Corporis excludi. Nam ipsius quidem divina virtute ovulum fecundatum et animatum est; in hac autem conceptione substantiali omnis evolutio organorum subsequens fundata erat. Hanc evolutionem autem et ipsam a Spiritu Sancto fieri, nec necessarium nec conveniens erat, cum ad id opus naturale ipse animae Christi a se creatae vires naturales vegetativas dedisset.

b) Neque illa B. Alberti obiectio urgeri potest: Quidquid opere naturae fit, non est elevatum super naturam et defectum importat. Nam hoc argumento ille quidem rectissime efformationem corporis animatione priorem ideoque viribus naturae inferioribus faciendam exclusit. At anima Christi unione hypostatica erat infinite supra naturam elevata; ergo si haec sanctissima anima suis ipsa viribus vegetativis statim a Conceptione corpus sibi efformare coepit, in hac activitate eius na-

turali aeque parum est defectus elevationis, ac in eiusdem animae actione naturali, qua per totam vitam sanctissimum corpus suum vegetabat! *Immo* si hanc activitatem paulo attentius consideramus, *videtur haec animae Christi activitas organizatoria novum oculisque Maiestatis Divinae gratissimum obsequium continere.* Amore enim erga Patrem et erga nos homines perfectissimo sacra anima perfectissime sacri corporis sui membra efformavit, quae in honorem Patris hominumque redemptionem hostia erant in ara crucis immolanda. Quam activitatem organizatoriam cum anima hominis communis vegetativis solum viribus sine ulla conscientia exerceat, tunc anima sanctissima, ideis infusis plenissime instructa, cum conscientia perfecta et intentione sanctissima et caritate absolutissima ad maximum divinae Trinitatis honorem et beneplacitum exercuit.

c) Quare nec illud iam obici potest, secundum *Hebr.*, 10, 5 Christum primo instanti vitae suae se Patri obtulisse, ergo cogitasse, ergo habuisse cerebrum perfectum ad phantasmata necessarium. Nam cogitare optime potuit sine conversione ad phantasmata, si ideas infusas habebat. Atqui « dicendum, quod intellectus Christi secundum scientiam infusam poterat intelligere etiam non convertendo se ad phantasmata » (S. Thom., III, q. 34, a. 2, ad 3). Imo secundum Krisperum (*Theol. Scholae Scotisticae*, tom. III, tract. 8 *de augustissimo Incarnationis mysterio*, dist. 8, q. 2) « Christus ab instanti suae conceptionis et continuo meruit », et « quia regulariter loquendo non scientia beata, sed alia, nempe infusa, proportionata est merito seu directioni voluntatis ad merendum, dici debet, Christum habuisse usum suae scientiae infusae, quando non habuit conversionem ad phantasmata, seu usum potentiarum organicarum et phantasticarum ».

Verum gravissima restat obiectio, quam silentio praeterire non licet. *Tota haec recentior* de conceptione hominis *sententia nonne reicienda est prae unanimi consensu Scholasticorum et optimorum tam philosophiae quam theologiae Doctorum?*

Non est opus, hic spinosam illam quaestionem discutere, sub quibus condicionibus talis consensus efficaciter urgeri possit. Certissime non potest in iis rebus naturalibus urgeri, in quibus evidens experientia posteriorum temporum opiniones antiquorum simpliciter excludit, ut v. g. in veteri doctrina de quatuor elementis, de antipodibus, de terra ut centro stellarum stante, similibusque. Sed eodem modo res se habet in quaestione de materia

conceptionis eiusque principiis efficientibus, ubi indagationes microscopicae absoluta certitudine ostenderunt nobis ovulum et zoospermium, quorum nucleolis inter se coniunctis et materia conceptionis et principia efficientia indubie exhibentur.

Verum in ea parte quaestionis de conceptione, quae observationi experimentali non subiacet, sed iudicio philosophico vel theologico dirimenda est (sc. *de animatione, vel una* eaque ab initio humana, *vel pluribus* successivis i. e. vegetali, animali, humana), *ubi* igitur *consensus unanimis summi momenti esset, ibi praecise consensus unanimis omnino non habetur.*

Primum non inter Scholasticos, inter quos viri tantae auctoritatis, quantae sunt B. Albertus, Alexander Halensis, cum pluribus Scotistis S. Dionysius Carthusianus, Richardus, sicut postea Toletus, de Lugo, Theophilus Raynaldus, doctrinae de animationibus successivis refragari videntur. Et B. Albertus quidem et Cardinalis Toletus etiam ipsum Aristotelem putant animarum successivarum existentiam non docuisse [1].

Quin etiam ab ipso initio evolutionis fetalis, quamprimum materia sit apte organizata, animam rationalem in ea a Deo creari, quae iam viribus suis vegetativis suum sibi corpus efformet, hanc sententiam non solum ipse Toletus commendat, sed etiam B. Alberti et Aristotelis sententiam esse existimat. Quodsi igitur recentiores ovulum fecundatum utpote sufficienter organizatum statim anima rationali informari putant, etiam haec recentiorum doctrina de « *immediata* » animatione humana nullo communi consensu reicitur.

[1] Cf. Kleutgen S. I., *Philosophie der Vorzeit*, 2. Bd., n. 886. — Wilmers S. I., *Lehrbuch der Religion*, 1. Bd., § 37, h. — B. Alberti *Summa de creaturis*, II pars (*de homine*) tract. 1, q. 16, art. 2. — Toletus, *in Aristotelem*, lib. II, *de anima*, c. 3, q. 7. — P. Hilarius, O. S. F., *Theologia univers.* (Lugduni, Parisiis, 1869), tom. II in appendice, p. 445 sqq. allegat verba Alex. Halensis et, secundum Dionys. Carthus., verba non admodum mitia Richardi contra animationes successivas. — Denique Dr. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, II Bd., 5. Buch, monet de hisce conferendos esse Theophil. Raynaud, *Christus Deus Homo,* lib. III, sect. 2, cap. 3 et Cardinal. de Lugo, *De Mysterio Incarnationis,* disp. 14, sect. 2, n. 15.

Sed praeterea ipso *medii aevi tempore Theophylactus* in *commentario ad Lucam* memorabili sane textu de Conceptione Christi expresse effert, alios quidem docere corpusculum Infantis primo instanti perfectum fuisse, alios autem id non recipere, sed formationem corpusculi successivam tenere.

In *commentario* enim *in Ev. S. Lucae* cap. I Theophylactus habet haec:

« Alius autem quispiam fortassis dicet, quod sicut pictor primum delineat et umbras inducit et deinde perfectum colorem addit, ita et Dominus ipse sibi carnem condens et imaginem hominis formans, primum delineavit illam in utero Virginis, compacta ex sanguinibus semper Virginis carne, quae deinde paulatim figuravit; sed hoc dubium. Sunt enim, qui dicunt, quod ubi Dominus obumbravit uterum Virginis, statim perfectus fuerit Infans; alii autem hoc non recipiunt. Audi enim, quid dicat: Ideo et quod nascetur sanctum, hoc est, quod particulatim in utero crescit et non statim perfectum exsistit ».

Quae verba apud hunc saeculi XI et XII exegetam et diligentem collectorem commentariorum veterum adeo memorabilia videntur, ut ipsum textum graecum audire iuvet: Ἄλλος δέ τις τυχὸν ἐρεῖ, ὅτι ὥσπερ ὁ ζωγράφος πρῶτον σκιάζει, εἶτα τέλειον χρωματουργεῖ, οὕτω καὶ ὁ Κύριος, αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν σάρκα δημιουργῶν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου διαπλάττων, πρῶτον ἐσκίασε ταύτην ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς Παρθένου, ἐκ τῶν αἱμάτων τῆς ἀειπαρθένου σάρκα συμπήξας, εἶτα κατ'ὀλίγων μορφώσας αὐτήν. Ἀλλὰ τοῦτο ἀμφίβολον. Οἱ μὲν γὰρ λέγουσιν, ὅτι ἅμα τῷ τὸν Κύριον ἐπισκιάσαι τῇ μήτρᾳ τῆς Παρθένου εὐθὺς τέλειον ἦν τὸ βρέφος. Οἱ δὲ οὐ παραδέχονται τοῦτο. Ἄκουε γάρ, τί φησι· Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον, τουτέστι, τὸ κατὰ μέρος ἐν τῇ μήτρᾳ σου αὐξανόμενον καὶ οὐκ εὐθὺς τέλειον ὑπάρξαν.

Memorabilem diximus hunc Theophylacti textum. Nam si haec verba: ἐκ τῶν αἱμάτων τῆς ἀειπαρθένου σάρκα συμπήξας de ea carne intelligimus, quam in ovario Virginis ex sanguine eius compactam, ut ovulum maturum atque solutum, Omnipotentia divina fecundavit et animavit et simul cum Verbo univit, et si sequentia verba: εἶτα κατ'ὀλίγων μορφώσας αὐτήν (quam *deinde paulatim* figuravit) intelligimus de naturali evolutione fetali, qua Persona Verbi per ve-

getativas animae suae humanae vires membra corporis sui successive efformavit: non solum verbotenus sequimur doctrinam Sancti Leonis papae et Sancti Agathonis papae et totius Concilii oecumenici sexti dicentium « Agit utraque forma [i. e. Natura divina Verbi et Natura humana] cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est »; sed *etiam ex ipso medii aevi tempore — et*, ut videtur, *secundum auctoritates anteriores* — ipsam illam sententiam recentiorum accipimus, quam supra (pag. 546) assertione nostra bipartita statuimus.

Insuper *ex ipso patristico tempore* S. Gregorius Nyssenus in celebri suo « *De opificio hominis* » cap. 29 claris verbis animam rationalem et statim inde ab initio corporis adesse et ipsam sibi aptissime domicilium suum fabricare docet: « Sed cum unus et idem homo sit, qui corpore et anima constat, unum esse communeque tribuendum ei dicimus exsistendi principium, ne parte hac seipso prior, altera iunior sit et posterior... Animus adeo, quemadmodum ante corpus non exsistit, sic hominis initio sine animo corpus esse dici vere nequit; *unum est utriusque principium* (ὡς μήτε ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος μήτε χωρὶς ψυχῆς τὸ σῶμα ἀληθὲς εἶναι λέγειν, ἀλλὰ μίαν ἀμφοτέρων ἀρχήν ». — Addit nec corpus statim evolutum esse, nec animam statim omnes vires suas ostendere, sed primo solum organizatorias. Et quicumque perspexerit, quam apte corpus nostrum ad functiones vitales maxime diversas instructum sit, eum inde facile colligere posse « *in quo efficiendo animi occupata prima in hominis conformatione opera fuerit* (Δυνατὸν γάρ ἐστι τὸν τῆς ζωῆς τρόπον κατανοήσαντα καὶ ὡς πρὸς πᾶσαν ζωτικὴν ἐνέργειαν ἐπιτηδείως ἔχει τὸ σῶμα καταμαθόντα γνῶναι, περὶ τί κατησχολήθη τὸ φυσικὸν τῆς ψυχῆς παρὰ τὴν πρώτην τοῦ γινομένου διάπλασιν) ».

Patet autem, sanctum Patrem, qui tam clare doceat, fetum humanum communem inde ab initio anima rationali informari et huius viribus vegetativis paulatim efformari, etiam cum clarissimis saeculi sui Patribus Athanasio et Gregorio Nazianzeno convenire, qui non solum sanctissimo Incarnationis instanti Verbum divinum mirabiliter ex beata Virgine conceptum esse docent, sed etiam post hoc

instans Corpusculum suum, secundum leges humanae naturae, viribus Animae suae sanctissimae sibi ulterius efformasse et perfecisse tenent.

Sic enim S. Athanasius *contra Apollin.*, l. II, n. 5: « Verbum Deus ex Nazaret homo visus est, natus ex Maria Virgine... *omniaque assumpsit ex Virgine, quaecumque ab initio Deus ad constitutionem hominis efformavit et condidit,* excepto peccato ». Sed ad haec « omnia, quaecumque » pertinet legitima evolutio fetalis, conceptione posterior.

S. Gregorius autem Nazianzenus *ep. 1 ad Cledonium:* « Si quis », inquit, « Christum per Virginem tanquam per canalem fluxisse, non autem in ea divino simul et humano modo formatum esse dixerit, divino, quia absque viri opera, humano, quia humani conceptus lege, aeque atheus est (Εἴ τις ὡς διὰ σωλῆνος τῆς Παρθένου δραμεῖν (Χριστὸν), ἀλλὰ μὴ ἐν αὐτῇ διαπεπλάσθαι λέγοι θεϊκῶς ἅμα καὶ ἀνθρωπικῶς, θεϊκῶς μέν, ὅτι χωρὶς ἀνδρός, ἀνθρωπικῶς δέ, ὅτι νόμῳ κυήσεως (gestationis norma), ὁμοίως ἄθεος) ». Iam vero in virginali Conceptu si humani conceptus lex (vel gestationis norma) servata esse dicitur, quid aliud esse potest, nisi, absoluto ipsius Incarnationis ex Virgine miraculo, reliqua absque miraculo facta esse — aliis verbis ita ut (secundum Athanasium) Deus ad constitutionem hominis ab initio formavit et condidit.

Itaque hi tres saeculi IV Patres docuisse videntur, post summum illud Incarnationis ipsius miraculum *totam Corpusculi divini efformationem sine ulterioribus a lege naturae exceptionibus* perfectam esse, id quod sententia nostra recentior tenet. Quare eam ipsius Nazianzeni verbis exprimere licet (*orat. 38 in Theophania*): « Atque humana omnia excepto peccato suscipit... (καὶ πάντα γίγνεται, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, ἄνθρωπος κυηθεὶς μὲν ἐκ τῆς Παρθένου καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης τῷ Πνεύματι) ».

Etsi igitur alii SS. Patres ut Basilius, Augustinus, Ioannes Damascenus aliter sentiunt et potius Peripateticam de animationibus successivis doctrinam supponunt, tamen compluribus Patribus pro una sententia stantibus et compluribus pro altera, nullus nobis consensus Patrum opponi potest, sicut, Theophylacto teste, ne medii quidem aevi Doctorum.

Sed utut hoc *de evolutione fetali* valere concedant, fortasse tamen in quaestione *de materia conceptionis* nobis consensum Patrum et Doctorum adversum esse dicant. Ne id quidem recte. Nam si ad eas auctoritates provocant, quae Corpusculum Infantis *ex sanguinibus* B. Virginis formatum esse docent, nos auctoritates non minus graves habemus, quae Christum *ex carne* B. Matris factum esse testantur.

1) Ita iam ex antiquis Doctoribus S. Cyrillus Alexandrinus (*ep. 17 ad Nestor.*): « Ipsum unigenitum Dei Verbum ex Patris substantia natum... incarnatum et hominem factum, hoc est, *carne ex sacra Virgine sumpta eademque sibi appropriata, in utero more nostro genitum* hominemque ex muliere in lucem editum dicimus (φαμὲν ὅτι... σάρκα λαβὼν ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου καὶ ἰδίαν αὐτὴν ποιησάμενος ἐκ μήτρας τὴν καθ'ἡμᾶς ὑπέμεινε γέννησιν καὶ προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός...) ». — S. Leo (*serm. 10 de nativitate*, 3): « *Substantiam nostri corporis suam fecit*... non de quacumque materia, sed *de substantia proprie nostra* ». — S. Fulgentius (*de Incarn.*, n. 4, 5): « Verbum Dei idemque Verbum Deus, *humanam carnem de carne Matris accipiens*, sic utique formam servi accepit, ut permaneret in forma Dei ». — Ferrandus Diaconus (*ep. ad Anatol.*): « Quid est proprie: genuit? *Ipsa ei materiam carnis*, secundum quam generatur, operante quidem Spiritu sancto, verumtamen *ex suis visceribus tribuit*, et ideo, quem sic nasci oportuit, etiam proprie genuit ». Et idem (*ep. 3 ad Anatol.*): « Qua ratione ergo fieret ex semine David, *nisi carnem suscepisset ex matre*, quae pertinebat ad semen David? De semine enim David Maria et *de carne Mariae* Christus ». — Quare expresse S. Beda Venerabilis ad S. Paulum (*Galat.*, 4, 4) provocans, Apostoli verba « *factus ex muliere* » sic explicat: « conceptus ex utero virginali carnem non de nihilo, non aliunde, sed *MATERNA TRAXIT EX CARNE* » (lect. 8 in Commun. fest. B. V.). — Sicut etiam S. Bernardus (*serm. 3 in « Miss. est »*, n. 4): « Dominus Filius tecum, *quem CARNE TUA induis* »; et etiam magis explicite: « Cum Dominus sit cum omnibus Sanctis, specialiter tamen cum Maria, cum qua utique tanta ei consensio fuit, ut illius non solum voluntatem, sed *etiam CARNEM sibi coniungeret* ac de *SUA VIRGINISQUE SUBSTANTIA... UNUS CHRISTUS FIERET* ». — Denique etiam Inno-

centius III papa (in professione fidei Waldensibus praescripta): « Homo verus *ex Matre veram* CARNEM *habens* EX VISCERIBUS MATRIS et animam rationabilem ».

2) Ceterum eos quoque, qui expresse de sanguine B. Virginis ut materia Conceptionis Christi loquuntur, partim forte etiam de carne Virginis Matris cogitasse, iam ex eo patet, quod *in ipso Concilio VI* (Constantinopoli a. 680 habito), ubi in epistola S. Sophronii a Concilio approbata explicite dictum est, Verbum ex impollutis et virginalibus sanguinibus incarnatum esse, in « *edicto Constantini* », quo tunc doctrina Concilii promulgata est, confessio fidei inter alia haec habet: « Confitemur deinde... Unigenitum Filium Dei et Dominum nostrum descendisse de caelis... et ex *sancta et immaculata carne eius* in propria exsistentia (subsistentia?) *carnem sumpsisse nobis consubstantialem et hanc sibi*, mediante anima rationali et intellectuali, *compaginasse* atque formasse, natum quoque ex eadem Virgine Matre etc. (καὶ ἐκ τῆς ἁγίας καὶ ἀμώμου σαρκὸς αὐτῆς ἐν τῇ οἰκείᾳ ὑπάρξει σάρκα λαβόντα τὴν ἡμῖν ὁμοούσιον καὶ ταύτην ἑαυτῷ διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συμπήξαντα καὶ διαμορφώσαντα καὶ γεννηθέντα ἐξ αὐτῆς παρθένου μητρός) ».

Hic evidenter apparet, haec duo: « *ex impollutis et virginalibus sanguinibus* » et « *ex sancta et immaculata carne eius* » *indiscriminatim significare materiam Conceptionis* Christi a Beata Matre subministratam.

3) Insuper autem haec publica professio fidei, attento ipso tenore verborum, omnes fere ideas principales sententiae recentioris anticipare videtur (exceptis utique terminis technicis de ovulo et stadiis fetalibus recens demum inventis).

Quae omnia inde a patristico aevo et Concilii VI tempore usque ad *Theophylacti et Scholasticorum* testimonia (tum medii aevi, tum posteriorum usque ad *Card. Toletum et de Lugo*), *abunde videntur probare, nullum nobis consensum Patrum vel Doctorum ex temporibus remotis opponi posse.*

Multo minus autem ex tempore recentiori. Ex quo enim non iam in ipsa scientia naturali physiologia vetus placita sua dictabat, sed homines naturae periti observationibus microscopicis viam ad veritatem naturalem aperire coeperant: mox etiam Doctores ec-

clesiasticos videmus primum paucos viam hanc recens apertam tentantes, tum plures usque et plures fidenter sequentes. Sic iam saeculis proxime elapsis a facultatibus Viennensi, Parisiensi, Pragensi aliisque *sententiam de anima in ipsa conceptione infundenda indubitatam et securam* declaratam esse Eminentissimus Cardinalis Zigliara testatur in *Summa Philosophica*, vol. II, lib. II, cap. IV, art. 3. Et initio quidem ex auctoribus multi *ut recentiori sententiae, sic etiam veteri suam probabilitatem relinqui voluerunt;* ita ex philosophis P. Kleutgen, Dr. Stöckl, Card. Zigliara, ex theologis Doctores Staudenmaier, Berlage, Schwetz, P. Jungmann et inter moralistas ipse S. Doctor Alphonsus. Mox tamen alii, praecipue moralistae, *recentiori sententiae magis favent vel eam omnino amplectuntur,* ut Emin. Card. Gousset et Doctores Scavini, Linsenmann, Pruner, Marres, P. Ballerini et P. Lehmkuhl, ex dogmaticis autem Doctores Scheeben, Oswald, Pohle et PP. Chr. Pesch, Palmieri, Wilmers. Quibus ex apologetis et philosophis imprimis Dr. C. Gutberlet, PP. Tongiorgi, Palmieri, Urraburru accedunt.

Gravissimum demum suffragium sententia recentior de animatione immediata accepit A IURE ECCLESIASTICO. Veterem enim distinctionem inter fetum animatum (sc. anima rationali) et non animatum, cum Pius IX in «*Apost. Sedis*» solum in excommunicatione contra procurantes abortum (non in irregularitate) statuenda neglexisset, *novum Ius Benedicti XV non solum* tam in irregularitate, quam in excommunicatione (Can. 985 et Can. 2350) statuenda *neglexit,* sed *POSITIVO IURE DE BAPTISMO ABORTIVORUM* (Can. 747) *CLARE EXCLUDIT;* praecipiendo enim, ut omnes fetus abortivi quovis tempore editi baptizentur *absolute,* dummodo vivant, aperte cum sententia recentiori supponit, animam rationalem ab initio vitae fetalis adesse. Quae apodictica novi Iuris communis decisio iam praeviis iuribus particularibus praeparata erat, ut *Instructione pastorali Eystettensi* et *Rituali Augustano* et *Decreto Concilii provincialis Australiae* (1869) aliisque.

Non ignoramus, paucos quosdam philosophos notissimos, ut P. Liberatori et P. Harper S. I. et Dr. Commer summo studio doctrinam veterum defendisse adeo, ut duo ultimi auctores etiam famosis Haeckelii placitis doctrinam S. Thomae de conceptione hominis tueri conarentur. Sed nota « *falsarii* », quae aliquot annis post (a. 1908-1909) in controversia pu-

blica, exhibitis argumentis scientificis, Haeckelio inusta est, quam deinde arbiter scientificus, Prof. Dr. Keibel, publice a folio medicinali appellatus, iudicio mitiori cum nota « *phantastae* » atque « *fanatici* » commutari maluit, aperte ostendit, quam infeliciter illi auctoritatem S. Thomae testimoniis adeo suspectis commendare conati sint. Denique nostro quoque saeculo (a. 1914-1917) pauci quidam scriptores in folio periodico Americano « The Ecclesiastical Review » veterum doctrinam de animatione « *non immediata* » defendendam susceperunt; qui quamvis nequaquam ex fontibus tam impuris ut phantasiis Haeckelianis haurirent, tamen non solum ex parte scientiae naturalis refellebantur praecipue a Dr. O' Malley, physiologo Philadelphiano, sed aliquanto tempore post etiam ex parte philosophiae Christianae. Eminet autem inter hos sententiae veteris defensores modernos doctissimus Praesul Dr. Theol. Alexander Macdonald, episcopus Victoriae, singularem de animatione humana statuens sententiam hanc: Animam rationalem totius solummodo compositi humani principium constitutivum esse, non autem cellularum omnium, quibus corpus componitur; has enim suum singulas habere principium vitale, subordinatum quidem et dependens ab anima rationali, cum haec advenerit; sed eam non ante creari, quam corpusculum embryale iam aliquot organa habeat, sc. post quintam a conceptione hebdomadam. Provocat autem doctissimus Praesul ad perquam miranda illa experimenta physiologorum Americanorum, qui in particula corporis recens mortui excisa « vitam in vitro » satis diu post discessum animae conservarint. Unde concludendum putat, vitam cellularem, sicut post discessum animae rationalis aliquanto tempore conservari possit, etiam iam ante adventum animae in embryo exstitisse.

Nova autem hac Reverendissimi Praesulis sententia Dr. Wirth, theologus seminarii S. Bernardi (Rochester, N. Y.), ideas quidem Scotisticas ad vitam explicandam extendi putat, multum tamen ultra eos fines, quos Scotus fixos velit, qui praeter animam rationalem alia principia vitalia in homine non agnoscat. Et quamvis illa sententia multum eo commendari videatur, quod mirabili facilitate difficilia illa problemata biologica (« vitam in vitro ») explicet, tamen, cum ex una parte Concilium Viennense animam rationalem corporis formam esse declaraverit, ex altera parte Pius IX in epistola ad Archiepiscopum Wratislaviensem sententiam de anima rationali ut unico hominis vitae principio in Ecclesia communissimam esse nec sine errore in fide negari posse dicat: difficile apparere, quomodo doctissimi Praesulis sententiae adhaerere liceat.

Ipse denique facta illa biologica (« vitam in vitro ») melius secundum communiorem sententiam eductione novae formae sic explicat,

ut anima rationalis, quae virtualiter inferiores formas vitales contineat, exercendo activitatem vegetativam in cellulis, eo ipso eas proxime sic disponat, ut, ipsa discedente, tale principium vitale inferius educatur, quo « vita illa in vitro » explicetur.

Verum sive quis hoc modo, sive alio, facta illa biologica explicare mavult, sive etiam cum D. F. Murphy, theologo Canadensi « polyembryoniam », in quibusdam inferiorum classium animalibus observatam, in humano quoque ovulo supponere vult eaque *animationem immediatam* excludere conatur (cf. « The Ecclesiastical Review, september 1917): peremptoria iam novi Iuris ecclesiastici decisione (cf. supra pag. 560) omnis ulterior disceptatio de praesentia animae rationalis ab ipso vitae embryalis initio apparet esse finita, nec facile quisquam putabit, sive hac « polyembryonia », in ovulo humano omnino dubia, sive illa « vita in vitro », nedum phantasiis Haeckelianis efficaciter refutari posse eam doctrinam, quae statim in ovulo fecundato animam rationalem creari profitetur.

Adeoque *communis Doctorum Catholicorum consensus*, qui iamdudum a veterum de conceptione doctrina coeperat magis magisque recedere, *nunc post novi Iuris promulgationem indubie stat pro sententia nostra recentiori.*

Ergo quamvis sententia veterum et recentiorum de « instantanea Christi Domini Conceptione » multum inter se differant, tamen *in fine huius partis historico-theologicae* ultima totius controversiae apparet esse conclusio haec:

Non solum nullus Doctorum sive praeteriti sive praesentis temporis verus consensus recentiori de Christi Domini Conceptione sententiae refragatur, sed eam potius consensio Doctorum Catholicorum in dies maior et supremi denique Iuris Ecclesiastici accessus summopere commendat et efficacissime.

Aperte quoque quidam ex Doctoribus notissimis periculum fidei indicant cum sententia veterum hic facile coniunctum securitatemque fidei progressusque dogmaticos ex sententia recentiori orituros [1].

[1] Cf. inter alios: Dr. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. B., 1878, II. Band, 5 Buch, n. 541; 3. Buch, n. 421. — Dr. Jos. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn, 1909, II. Band, 4. Buch, III. *Mariologie*, 1. Kap., 3. — Christ. Pesch, S. I., *Praelectiones dogmaticae*, Friburgi Br., 1896, tom. IV, *De Verbo Incarnato*, n. 159. — Palmieri, S. I., *Institutiones Philosophicae*, Romae, 1875, vol. II, *Anthropol.*, thes. XVII.

Quare ad finem huic inquisitioni de Conceptione Christi imponendum iam brevi *parte tertia aliquot ex his progressibus enumeremus.*

PARS TERTIA.

De aliquot progressibus, ad quos theologia recentior ex coniunctione cum progressa scientia naturali pervenit.

I. Magnus progressus est, quod materiae inorganizatae (sanguinis collecti) loco, quam veteres falso conceptioni assignabant, theologia iam veram materiam organizatam (ovulum) substituendo et Beatissimae Virgini veram activitatem maternam vindicando *tum veram generationem Dei Hominis ex Virgine*, *tum veram Virginis maternitatem in tuto collocavit.*

Ad id enim, ut secundum dogma de Incarnatione Christus ex Virgine generaretur, « necessarium fuit », inquit Suarezius, « ut B. Virgo in illa Conceptione praestiterit, quod aliae feminae in conceptione filiorum praestare solent, ut matres possint appellari ». Ergo, inquimus iam nos, id, ut vegetativis viribus corporis virginei in ovario ovulum accreverit, idque postquam naturaliter solutum et Omnipotentia divina fecundatum et animatum et hypostatice cum Verbo divino unitum est, iam, ut fetus humanus naturaliter crescens, in utero usque ad nativitatem fotum atque perfecte evolutum sit.

Ita demum in Conceptione Christi id factum est, quod in omni veri nominis generatione fit, sc. *ut natura, quae generatur, ex ipsa viva generantis substantia vitaliter derivetur. Ita demum* vere secundum Apostoli verba (*Gal.*, 4, 4) Filius Dei est « *factus ex muliere* », ut supra iam pag. 558 ex S. Cyrillo, S. Beda, S. Bernardo aliisque accepimus.

Ita denique aperte *exclusum est periculum, ne quis falso existimet, ex substantia, quae nondum fuerit pars viva matris* (sc. sanguine collecto), *veram fieri generationem humanam.*

II. Progressus aliquis etiam in eo esse videtur, quod theologia recentior, dum ex una parte summum illud Incarnationis Verbi miraculum, de quo revelatio clarum fert testimonium, integre profi-

tetur, *multa alia illa veterum miracula, de quibus revelatio nihil habet, et ipsa ignorat* PERFECTA ID QUIDEM CONSEQUENTIA.

α) Nam ita demum iam consequenter sequitur verba S. Scripturae (*Hebr.*, 2, 14) docentis, quia filii, i. e. homines redimendi, humanam naturam communem habeant, ideo *et ipsum* (Filium Dei) *similiter in ea participasse*, imo addentis *per omnia debuisse fratribus similari*, ut misericors fieret (*Hebr.*, 2, 17), unicamque statuentis exceptionem: *tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato* (*Hebr.*, 4, 5).

β) Sicque consequenter ab evolutione uterina Infantuli divini nullum ex stadiis embryalibus excludens, quae Creator omni corpori humano percurrenda statuit, theologia *etiam sibi ipsi et antiquae suae doctrinae ecclesiasticae magis constat* integre applicando egregia illa Doctorum Scholasticorum principia (supra pag. 540-542 allegata) et communiorem theologorum doctrinam de defectibus Christi corporalibus. Nam si « corpus Christi omnibus defectibus, qui naturae humanae communes sunt, obnoxium fuit » (P. Chr. Pesch. *De Verbo incarnato, Christologiae* sect. 6, prop. 18) — si secundum S. Bonaventuram Christus « defectus naturales, non personales, defectus poenales tantum, non vitiosos debuit in se habere » — si S. Joannes Damascenus (*De fide*, l. III, n. 20) docet, Christum « omnes naturales et indetrectabiles passiones (πάντα τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη) hominis assumpsisse »: quid tandem minus detrectabile, quid magis naturale, quam illi status embryales, per quos paulatim ascendendo corpusculum fetale secundum leges a Creatore statutas mirabili quadam certitudine magis magisque ad figuram humanam accedit!

γ) *Insuper sic theologia nostra optime cum multis illis Patribus convenit, qui* inde ab Athanasii tempore usque ad S. Bernardum *vel totam quoad essentialia doctrinam recentiorem* anticiparunt, *vel saltem principalia quaedam* eius documenta indicarunt. Annon

1) *integram summam recentioris de conceptione doctrinae* S. Athanasius profert, cum docet (*contr. Apollin.*, l. 2, n. 5): « Verbum Deus... *OMNIA assumpsit ex Virgine*, QUAECUMQUE AB INITIO DEUS AD CONSTITUTIONEM HOMINIS EFFORMAVIT ET CONDIDIT *excepto peccato*. Et S. Gregorius Nyssenus (*de opificio homin.*, c. 29), cum *animam rationalem* INDE A PRIMIS CORPORIS INITIIS IN EO

CREARI ET IPSAM SUA SIBI MEMBRA APTISSIME EXSTRUERE docet. Item S. Gregorius Nazianzenus, cum (*ep. 1 ad Cledon.*) Christum *HUMANI CONCEPTUS LEGE* in B. Virgine *FORMATUM* esse scribit, et, conceptum ex Virgine, *HUMANA OMNIA* excepto peccato *SUSCEPISSE* (*or. 38 in Theophan.*).

2) *Principalium autem documentorum recentiorum partem* saltem, sc. *DE CARNE PROPRIA a Virgine Matre ad condendum Christi corpus SUBMINISTRATA*, efferunt supra citati Patres Cyrillus, Beda, Bernardus, S. Leo papa (*serm. 10 de nativ.*, 3), S. Fulgentius (*de Incarn.*, n. 4, 5) et perquam clare et expresse Ferrandus diaconus (*ep. ad Anatol.*): « Quid est proprie: genuit? *Ipsa ei materiam carnis*, secundum quam generatur, operante quidem Spiritu Sancto, verumtamen *EX SUIS VISCERIBUS TRIBUIT: ET IDEO*, quem sic nasci oportuit, etiam *PROPRIE GENUIT* ». Idem (*ep. 3 ad Anatol.*): « Qua ratione ergo fieret ex semine David, nisi carnem suscepisset ex matre, quae pertinebat ad semen David? *DE SEMINE ENIM DAVID MARIA, ET DE CARNE MARIAE CHRISTUS* », sc. in utroque casu natura generata *vitaliter EX SUBSTANTIA GENERANTIS derivata est;* et Apostolus (*Rom.*, 1, 3) Filium Dei vere dici potuit « *factum ei EX SEMINE DAVID secundum carnem* », *non quia* corpus eius solum *in Virgine Davidica* (v. g. ex sanguine collecto) *formatum*, sed *QUIA EX IPSO Virginis Davidicae CORPORE UT VIVENS GEMMULA* (« ovulum ») *productum*, mox ut ovulum solutum Omnipotentia divina fecundatum, animatum, hypostatice unitum est. Sic demum Christus vere est *SURCULUS EX STIRPE DAVID, EX RADICE IESSE* procreatus, vere *FILIUS DAVID*. — Inde etiam *in usu ecclesiastico et liturgia* passim *PULCHERRIMA ILLA PRAECONIA*, ex Scriptura tum veteris tum novi testamenti deprompta, occurrunt, quibus Beatissima Virgo ut *arbor florentissima*, ut *lignum frugiferum*, ut *virga de radice Iesse egrediens*, Christus autem, Filius eius, ut « *flos Matris Virginis* », ut *FLOS DE RADICE ASCENDENS* et benedictus *FRUCTUS VENTRIS EIUS* celebratur.

3) Quid quod ab ipso illo *CONCILIO OECUMENICO VI*, *quod Conceptionem Christi instantaneam tam solemniter definivit* (« simul caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei Verbi caro animata rationalis ») *etiam totam recentioris theologiae de Conceptione Christi doctrinam* — exceptis utique ter-

minis technicis scientiae modernae — *propositam videmus in publica fidei promulgatione*, quae in actis Concilii exstat sub titulo: « *edictum imperatoris Constantini* ». Ibi post doctrinam de SS. Trinitate expositam haec de mysterio Incarnationis habetur fidei professio: « Confitemur deinde, unum Sanctae Trinitatis... unigenitum Filium Dei... *EX SANCTA IMMACULATA CARNE EIUS* (« Mariae ») in propria exsistentia » (subsistentia?) « *CARNEM SUMPSISSE NOBIS CONSUBSTANTIALEM* » (καὶ ἐκ τῆς ἁγίας καὶ ἀμώμου σαρκὸς αὐτῆς ἐν τῇ οἰκείᾳ ὑπάρξει σάρκα λαβόντα τὴν ἡμῖν ὁμοούσιον καὶ ταύτην ἑαυτῷ διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συμπήξαντα καὶ διαμορφώσαντα καὶ γεννηθέντα ἐξ αὐτῆς Παρθένου μητρός) [*carnem ex CARNE HUMANA Matris sumpsisse*, (ecce materia organizata seu ovulum) « et hanc sibi *mediante anima rationali* et intellectuali *compaginasse* » (ecce ovuli immediata animatio et unio hypostatica) « atque formasse » (accuratius *PERformasse*. [διαμορφώσαντα], usque ad finem, sc. nativitatem, et quidem *per animam rationalem* [διὰ μέσης ψυχῆς... συμπήξαντά τε καὶ διαμορφώσαντα], (ecce subsequens per animam performatio embryi) » *natum quoque ex eadem virgine matre* » (*ecce nativitas*)].

Nonne ita doctrina recentiorum doctrinae Concilii admodum conformis apparet? Quae conformitas perficitur sequentibus: « Processit itaque secundum nos, qui super nos est Christus et dominus, *OMNIA FERENS IN SE IPSO NATURALITER, QUAE NOSTRA SUNT praeter solum peccatum* (πάντα φέρων ἐν ἑαυτῷ οὐσιωδῶς τὰ ἡμέτερα μόνης ἁμαρτίας ἐκτος) (ecce evolutio uterina naturalis secundum verba Apostoli, sine superfluis veterum miraculis). Quae pulcherrima concluduntur commendatione divinae caritatis *IN SUSCIPIENDIS DEFECTIBUS NATURAE COMMUNIBUS*: « *Neque enim dedignatus est* amator hominum, *humanis et irrefutabilibus passionibus condescendere* » (οὐδὲ γὰρ ἀπηξίωσεν ὁ φιλάνθρωπος τοῖς ἀνθρωπίνοις τε καὶ ἀδιαβλήτοις πάθεσιν ὁμιλῆσαι).

Sin hoc modo recentioris theologiae de Conceptione Christi doctrinam per multa retro saecula recognoscere licet, *novo profecto lumine THEOLOGIAE CATHOLICAE CONSEQUENTIA* splendescere videtur.

Nam *Dei tam mirabiliter incarnati summa nobiscum in naturalibus conformitas*, ut *ab Apostolo clare testificata* est, ita vene-

rabilium *Patrum et antiquorum Conciliorum temporibus* per duodecim fere saecula magis magisque accurate declarabatur, donec tandem a *medii aevi Theologia* quoad initium et fundamentum suum, sc. Incarnationis mysterium, ut *miraculosa Christi Conceptio instantanea scientifice definita* atque defensa est, quoad continuationem autem suam, sc. *naturalem evolutionem Infantis divini uterinam,* cum physiologia vetus etiamtum plena auctoritate obsisteret, *saltem principiis scientificis* (cfr. pag. 540-542) *postulata est.* Postquam autem posteriore tempore, veteris physiologiae erroribus eliminatis, communis hominum conceptio accuratius cognita est, *iam Theologia* satis communiter omnibus hominibus animationem in primo instanti humanam tribuens, *nunc naturalem omnium conceptionem instantaneam docet,* sicut *iamdudum,* lumine revelationis adiuta, Christi Conceptionem instantaneam *summe miraculosam* professa est. *Subsequentem quoque evolutionem Infantuli divini naturalem* Theologia nostra, sicut *iam medii aevi tempore scientificis illis principiis clare postulavit, ita hodie,* non solum insistens his suis principiis, sed insuper ad Apostolicam aeque ac Patristicam doctrinam provocans, *omni firmitate agnoscit atque tuetur.*

III. Ultimus denique, sed non minus laetificus progressus est, quod *recentior de Conceptione Christi doctrina* INSIGNES *BEATAE VIRGINIS TUM CORPORIS TUM ANIMAE PRAEROGATIVAS CLARISSIME ILLUSTRAVIT,* contentas utique ipso illo Maternitatis Virgineae mysterio, quod sub numero I. celebratum est, sed apertius indicatas recentioribus scientiae naturalis documentis. *Nam eo, quod primum condendi Corporis Christi germen ut gemmula* (« ovulum ») *corporis virginei accrevit, patet, vegetativas animae corporisque Virginis vires ad ipsam Filii Dei carnem procreandam cooperatas esse.* Id quod non solum melius effert intimam inter Infantem divinum et Virginem Matrem relationem, sed secundum B. Albertum in *Mariali super « Missus est »,* q. 197 simul infinitam quodammodo ostendit Virginis Matris excellentiam: « Filius infinitat Matris bonitatem; infinita bonitas in fructu infinitam quandam adhuc ostendit in arbore bonitatem ». Profecto *Corpusculum divinum,* vegetativa maternae animae corporisque activitate productum, *ut germen incomparabile incomparabilem indicat arborem corpus virgineum.*

Quodsi sententia nostra recentior *singularem* CORPORIS VIRGINEI *gloriam egregie effert*, quid mirum, quod *etiam* ANIMAE *Beatissimae Virginis privilegium singulare*, *IMMACULATAM*, inquam, EIUS *CONCEPTIONEM*, *eadem sententia recentior luce illustrat clariori*.

Nam reapse *idem illud ovulum, quod* in sanctissimo Conceptionis instanti per Omnipotentiam divinam fecundatum simulque animatum atque Verbo unitum *mox vegetativis animae Christi viribus in Corpusculum Infantis divini accrescere coepit, paulo ante* in folliculo ovarii accrescens, *ut actualis pars corporis Virginei* IPSA VIRGINIS ANIMA VIXERAT. Iam si haec anima unquam peccato originali infecta fuisset, nonne satanas, pro infernali suo in Christum odio, triumphans Deo Homini recens incarnato insultare potuisset: « *Te ipsum vici*, cum hominem in peccatum pertraxi! Nam toto genere iam culpa originali infecto, *te, Verbum*, siquidem incarnari volebas, *corpus coegi accipere ab ea praeparatum, cui*, nota servitii mei per peccatum inusta, *mei dominii signum impresseram. Iam ergo* IN AETERNUM TU, DEUS HOMO, IN CORPORE TUO PORTABIS HOC SIGNUM MEI DOMINII! ».

Numquid extremam istam Deoque indignam contumeliam non prorsus a Filio Dei oportuit propulsare, immaculatam servando eam animam, quae Filii Dei carnem in primis eius initiis organizatura erat!

TALEM TANTAMQUE INDECENTIAM peccati originalis in Virgine Matre, ut ii, qui ex sententia veterum Conceptioni Christi materiam non organizatam tribuebant, ne suspicari quidem poterant, ita *sententiae recentioris asseclae*, cum animae Virginis activitatem ovuli illius mirabilis organizatricem noverint, summa cum laetitia UT NOVAM VALIDAMQUE RATIONEM EFFERUNT, QUAE IMMACULATAM BEATISSIMAE VIRGINIS CONCEPTIONEM SUMMOPERE POPOSCERIT.

Et haec pauca quidem interim de progressibus dixisse sufficiat, quibus recentior de Conceptione Christi doctrina Theologis Catholicis commendatur ad maiorem Christi Servatoris gloriam Virginisque Matris honorem.

AMANDUS BREITUNG S. I.

Universalis B. Virginis mediatio
ex Proto-Evangelio (Gen. 3, 14-15) demonstrata

Solet Proto-Evangelium appellari divina Reparatoris promissio in Genesi contenta (3, 14-15). En litteralis hebraici textus translatio: « Et ait Dominus Deus ad serpentem: . . .

> Inimicitias ponam inter te et mulierem,
> et semen tuum et semen illius:
> ipsum conteret caput tuum,
> et tu conteres calcaneum eius ».

Iam, ad rem praesentem quod attinet, duo praesertim in hoc textu sunt demonstranda: 1. mulierem illam esse B. Virginem Mariam; 2. universalem B. Virginis mediationem in eo asseri. Sed, antequam ad has quaestiones solvendas venimus, praeviae quaedam quaestiones solvendae sunt, ex quarum solutione illarum solutio pendet. Sedulo tamen notandum est nos hic non apologetas agere, cum rationalistis disputantes, sed catholicos theologos, qui illa omnia possunt et debent vera supponere, quae iam ab universis theologis, immo ab universa Ecclesia, sunt admissa.

Quaestiones praeviae.

In verbis Proto-Evangelii considerandum est: *a*) quis ea dicat, *b*) ad quem loquatur, *c*) quando ea proferat, *d*) quid nuntiet vel promittat, *e*) de quibus loquatur. Singula sunt perpendenda.

1. Loquitur Deus: dicitur enim: *Ait Dominus Deus*. Cum autem ille sit verborum sensus quem loquens intendit, hic sane erit huius vaticinii sensus, quem Deus intendit. Mens autem Dei loquentis dignosci debet, tum ex ipsis vaticinii verbis, tum vero ex illius impletione, tum denique ex textibus parallelis, quibus illud illu-

stratur. Praeterea notandum est Deum illud vaticinium proferentem, in quo universalis reparationis oeconomia declaratur, non tantum ad serpentem primosve parentes verba facere, sed ad universum humanum genus: non igitur erat necessarium ut a serpente vel a primis parentibus plene intellegeretur: satis erat, ne Deus frustra loqueretur, illud labentibus saeculis ab hominibus intellegi.

2. Deus loquitur ad serpentem, ut ibidem dicitur: *Ait Dominus Deus ad serpentem.* Hic autem serpens erat diabolus, qui *homicida erat ab initio* (*Io.*, 8, 44), *serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem* (*Apoc.*, 12, 9); *invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum* (*Sap.*, 2, 24). Aliunde manifestum est ea quae in vaticinio habentur, non serpenti sed diabolo apte convenire. Hinc autem patet cur verba vaticinii sint aliquantum arcana; nolebat enim Deus mulierem illam eiusque semen plane a diabolo posse cognosci.

3. Deus vaticinium protulit, postquam diaboli invidia et tentatione protoparentes in peccatum acti sunt. Ita *per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum* (*Rom.*, 5, 12), *et per peccatum mors* (*ib.*), *stipendia enim peccati mors* (*Rom.*, 6, 23). Unde homines, facti *servi peccati* (*Rom.*, 6, 7), *sub potestate tenebrarum* constituti sunt (*Col.*, 1, 13), scilicet sub ditionem diaboli inciderunt, *qui habebat mortis imperium* (*Hebr.*, 2, 14). Contra istam autem diaboli subiectionem statuuntur inimicitiae, quas hic Deus proclamat, quasque se positurum praedicit.

4. Videndum est iam quid dicat Deus. Tria autem dicit: inimicitias proclamat, pugnam praedicit, victoriam promittit. Inimicitiae pugnam inducunt, pugnam victoria mulieris eiusque seminis consequitur. Pauca de singulis.

Inimicitiae sunt a Deo positae. Ait enim: *Inimicitias ponam.* Positae sunt autem ad tollendam servitutem a diabolo per peccatum inductam. Proclamantur enim a Deo statim post Adae peccatum, tamquam maledictio contra diabolum lata qui hominem tentando impulit in peccatum sibique subiecit. Hae autem inimicitiae sunt mutuae, ut particula *inter* evincit. Nempe inimicitiis iam exsistentibus diaboli contra hominem opposuit Deus inimicitias mulieris eiusque seminis contra diabolum eiusque semen. Unde duae quasi acies adversae exhibentur et ad pugnandum

accinctae: ex una parte mulier cum suo semine, ex altera vero serpens cum suo etiam semine: altera alteri opposita et inimica.

Hae autem inimicitiae non sunt passivae, sed activae prorsus atque hostiles; ex illis enim exoritur pugna, in qua et semen serpentem et serpens semen conatur conterere. Planum est autem etiam mulierem, cuius inimicitiae primo loco sunt positae, esse pugnae participem. Primas vero in pugna semini esse deferendas clare asseritur.

Huius tandem exitus pugnae est seminis, atque etiam mulieris, victoria contra serpentem. Semen enim mulieris serpentis conterit caput, serpens vero calcaneum tantum seminis conterit seu mordet. Hic autem sedulo animadvertendum est huius victoriae imagine reparationem ruinae significari, quam diabolus induxit, scilicet peccati et mortis: unde humanum genus amissam iustitiam atque immortalitatem sit denuo recuperaturum. Illud est etiam diligenter notandum: in acie mulieris eiusque seminis non meram qualitatem esse considerandam seu passivum, ut ita dicam, statum, sed contra activam virtutem peccato et morti oppositam, id est, non meram sanctitatem et vitam, sed vim sanctificandi et vivificandi seu peccatum mortemque exterminandi.

5. Videndum est tandem de quibus ista dicantur. Serpentem esse diabolum constat ex dictis; mulierem esse B. Virginem Mariam uberius deinde probandum est. Restat ergo ut declaremus quod sit serpentis semen, quod semen mulieris.

Semen serpentis, — praeter angelos malos, qui, Satanam secuti (*Apoc.*, 12, 7-9), in eandem damnationem inciderunt (*Mt.*, 25, 41), — sunt etiam homines qui faciunt opera diaboli (*Io.*, 8, 41), illi videlicet ad quos dixit Christus: *Vos ex patre diabolo estis: et desideria patris vestri vultis facere: ille homicida erat ab initio* (*Io.*, 8, 44). De quibus scribit Ioannes: *Qui facit peccatum, ex diabolo est: quoniam ab initio diabolus peccat... In hoc manifesti sunt filii Dei et filii diaboli. Omnis qui non est iustus, non est ex Deo... Non sicut Cain, qui ex maligno erat, et occidit fratrem suum. Et propter quid occidit eum? Quoniam opera eius maligna erant, fratris autem eius, iusta* (1 *Io.*, 3, 8-12). Ex quibus clarum est quodnam sit semen serpentis.

Neque minus clarum est quodnam sit semen mulieris: Christus. *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli* (1 *Io.*, 3, 8): *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est, diabolum* (*Hebr.*, 2, 14). Unde idem Christus dixit: *Nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi eicietur foras* (*Io.*, 12, 31). *Porro si in digito Dei eicio daemonia, profecto pervenit in vos regnum Dei. Cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea quae possidet. Si autem fortior eo superveniens vicerit eum, universa arma eius auferet, in quibus confidebat, et spolia eius distribuet* (*Lc.*, 11, 20-22. *Mt.*, 12, 28-29. *Mc.*, 3, 27). *Videbam satanam sicut fulgur de caelo cadentem* (*Lc.*, 10, 18). (Cf. *Io.*, 16, 11; 1 *Cor.*, 15, 55-57; 2 *Tim.*, 2, 10; *Apoc.*, 12, 9-10). Christum esse pristinae ruinae reparatorem, peccati redemptorem, mortis victorem, uno verbo, promissum mulieris semen, tota tenet christiana relligio, omnes ad unum Patres, omnes omnino theologi.

Addendum est tamen universos etiam fideles, secundario quidem, ad mulieris semen pertinere: ipsi enim seminis victoriae consortes sunt facti. Dicitur enim in Apocalypsi: *Proiectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas;... proiectus est accusator fratrum nostrorum... Et ipsi vicerunt eum propter sanguinem Agni* (*Apoc.*, 12, 9-11). Idem etiam Ioannes scribit: *Scribo vobis, adolescentes, quoniam vicistis malignum... Scribo vobis, iuvenes, quoniam... vicistis malignum* (1 *Io.*, 2, 13 14). Paulus vero dicit: *Deus autem pacis conterat Satanam sub pedibus vestris* (*Rom.*, 16, 20). Ergo etiam fideles caput serpentis conterunt. Quae victoria, cum semini mulieris sit reservata, ostendit etiam fideles ad mulieris semen pertinere. Quo posito, duo testimonia illustrantur, quae ad spiritualem B. Virginis maternitatem declarandam maxime conferunt. Etenim tum Christus Dominus in Ioannis Evangelio, tum ipse Ioannes in prima Epistula homines in duas quasi acies dividunt: alteram filiorum Dei, alteram filiorum diaboli. Cumque uterque ad Geneseos narrationem alludant, et aliunde filii diaboli sint manifeste semen serpentis, sequitur inde etiam filios Dei esse semen mulieris. En ipsa testimonia: Dixit ergo eis Iesus: *Si Deus pater vester esset, diligeretis utique me... Vos ex patre diabolo estis* (*Io.*, 8, 42-44). Clarius vero ipse Ioannes: *Qui facit peccatum, ex diabolo est... Omnis qui natus est ex Deo,*

peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet: et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. In hoc manifesti sunt filii Dei et filii diaboli (1 *Io.*, 3, 8-10). Hi duo textus Proto-Evangelio sunt paralleli illudque declarant. Utrinque enim exhibetur duplex semen: semen mulieris et semen serpentis, filii Dei et filii diaboli. Iam qui in acie peccati et mortis versantur, indifferenter vocantur semen serpentis et filii diaboli. Cumque huic aciei una acies respondeat, sequitur etiam eos qui in acie iustitiae et vitae militant, indifferenter vocari filios Dei et semen mulieris. Quod validissime confirmatur ex illis textibus superius allatis, in quibus filii Dei, non secus ac semen mulieris, serpentem seu diabolum vincunt et conterunt.

Unde tandem semen mulieris primario quidem est Christus, qui sua propria virtute diabolum vincit, secundario autem fideles omnes, qui, Christo adiuncti Christique virtute accincti, serpentis caput suis pedibus conterunt. Quod ex Paulo mirifice confirmatur.

Reliquum est iam, ut quaenam sit mulier ipsa inquiramus.

Mulier mater seminis.

In primis, antequam accuratiorem demonstrationem aggredimur, notare iuvat quid per se ferat obvius verborum sensus. Iam, cum ex dictis constet mulieris semen esse, primario saltem, Christum Redemptorem, sequitur manifeste seminis matrem esse matrem ipsam Redemptoris, scilicet B. Virginem Mariam. Qui obvius sensus semper est omnino tenendus, nisi forte valida obstat ratio, quae hinc prorsus abest. — Verum cum haec res sit tanti momenti, operae pretium fuerit diligentiorem demonstrationem instituere.

Et primo quidem, ista mulier nullatenus potest esse ipsa Eva: quod aliqui volunt. Sane, mulier hic exhibetur singularis, sicut serpens cui opponitur; sola sine viro, sola cum semine; vere inimica diabolo, quemadmodum eius quoque semen est diabolo eiusque semini inimicum. Atqui Eva non est talis mulier singularis, sola, diabolo inimica.

Etenim Eva non est mulier ista singularis singulariterque serpenti opposita. Nam, ut hoc staret, opus esset ut Eva, quasi versa et insurgens contra serpentem atque ex amica facta inimica, uni-

versum etiam semen suum in serpentis inimicitias secum traheret: quo facto, denuo totum humanum genus, ex diaboli peccatique servitute ereptum, repararetur, simulque opus serpentis everteretur. Iam vero ista sustineri non possunt. Siquidem, aliis interea omissis, in ista hypothesi genus humanum statim post peccatum repararetur: unde Christi reparatoris nulla iam esset necessitas; praeterea repararetur modo inepto, ab ea nempe quae neque sola peccasset neque princeps peccandi fuisset: princeps enim peccati fuit vir; immo vir ipse Adam a serpentis inimicitiis esset prorsus exclusus, cum ipse neque sit Eva neque eius semen: non enim Adam ex muliere, sed mulier ex Adam facta est (*Gen.*, 2, 21-23: 1 *Cor.*, 11, 8). Praeterea, si hoc ita esset, cur statim post istam promissionem Deus Evae maledixit, eamque, non secus atque Adam, ex paradiso eiecit?

Accedit quod Eva non est sola sine viro; siquidem ei dictum est: *Sub viri potestate eris* (*Gen.*, 3, 16). Nec sola cum semine; siquidem ipsa non concepit nisi opera et concursu viri (*Gen.*, 4, 1-2).

Neque vero potest Eva dici vere diabolo inimica, quae per peccatum in diaboli servitutem incidisset. Multo minus semen Evae dici poterat inimicum serpenti. Nam filii Evae, nimirum omnes homines, iidem sunt filii Adam. Filii autem Adam sunt omnes peccatores. *Omnes enim peccaverunt* (*Rom.*, 3, 23; 5, 12-21). Unde semen Evae semen est peccatorum.

Igitur promissa illa mulier non est Eva. Quod si non Eva, multo minus est quaelibet alia mulier, praeter illam singularem mulierem, matrem Messiae, quae una est in tota sacra Scriptura cui illa apprime conveniant: quae semper exhibetur sola sine viro, sola cum semine, de qua dictum est: *Ecce virgo concipiet et pariet filium* (*Is.*, 7, 14). Sola sine viro, quia virgo; sola cum semine, *quia alma Redemptoris mater.* Perpetuo inimica diabolo, quippe quae *tota pulchra* et in qua *macula non est* (*Cant.*, 4, 7). Haec autem mulier *benedicta in mulieribus* (*Lc.*, 1, 28; 1, 42) Mater est Iesu Christi, Filii David et Filii Dei, beatissima Virgo Maria.

Immo, etsi permitteretur in Proto-Evangelio aliquo modo sermonem esse de Eva, illud esset omnino tenendum: Evam non induci nisi tamquam figuram aliquam vel typum B. Virginis, ita ut

Dei loquentis mens non typum ipsum sed antitypum intenderet. Quod rationes allatae evidenter demonstrant. Praeterea, typus iste non historicus sed propheticus esset dicendus. Est enim magnum discrimen inter historicum et propheticum typum. Nam in historia antitypus, etsi praecipue, non tamen immediate significari potest: in prophetia vero antitypus et praecipue et immediate significatur. Unde, cum Proto-Evangelium vera sit prophetia, dicendum esset, ista permissa hypothesi, antitypum seu B. Virginem et praecipue et immediate in eo a Deo significari.

Tametsi versamur in scripturistica demonstratione, tamen cum ista identificatio mulieris et Virginis tanti referat ad universalem B. Mariae mediationem statuendam, opportunum fuerit eam Patrum testimoniis confirmare. Pauca tantum seligemus. S. Iustinus: « Eva enim cum virgo esset et incorrupta, sermone serpentis concepto, inoboedientiam et mortem peperit. Maria autem virgo, cum fidem et gaudium percepisset, nuntianti angelo Gabrieli laetum nuntium... respondit: *Fiat mihi secundum verbum tuum* » (*Tryph.*, 100. MG., 6, 709). S. Irenaeus: « Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc Virgo Maria solvit per fidem » (*Haer.*, III, 22, 4. MG., 7, 960). Tertullianus: « Crediderat Eva serpenti: credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit » (*De carne Christi*, 17. ML., 2, 782). S. Ephraem: « Per Evam nempe decora et amabilis hominis gloria exstincta est: quae tamen rursus per Mariam refloruit » (*Opera omnia* recens. P. Benedictus, Ios. et St. Evod. Assemanus. Tom. II, pag. 318). S. Zeno: « O caritas... Tu Evam in Mariam redintegrasti » (*Tractatus*, lib. 1, tract. 2, 9. ML., 11, 278). S. Cyrillus Hier.: « Per virginem Evam subiit mors: oportebat per virginem, seu potius de virgine, prodire vitam » (*Cat.*, XII, 15. MG. 33, 742). S. Ambrosius: « Per mulierem cura successit, per Virginem salus evenit » (*Epist. 42*. 3. ML., 16, 1124)[1]. S. I. Chrysostomus: « Pro Eva Maria » (*Hom. in S. Pascha*, 2. MG., 52, 768). S. Augustinus: « Per mulierem in interitum missi eramus, per mulierem nobis reddita est salus » (*Serm. 289*, 2. ML., 38, 1308). S. Hieronymus: « Mors per Evam, vita per Mariam » (*Epist. 22*, 21. ML., 408). S. Epiphanius: « Eva

[1] ML. (edit. Garnier) 16, 1173.

generi hominum causam mortis attulit...: Maria vitae causam praebuit» (*Haer.*, 78, 18. MG., 42, 730). S. Petrus Chrysologus: « Agit cum Maria angelus de salute, quia cum Eva angelus egerat de ruina » (*Serm. 142.* ML. 52, 579). S. Fulgentius Rusp.: « In primi hominis coniuge nequitia diaboli seductam depravavit mentem: in secundi autem hominis matre gratia Dei et mentem integram servavit et carnem » (*Serm. 2,* 6. ML. 65, 728). S. Germanus: « O Deipara... Tu opprobriorum Evae liberatio. Illa pulveris mater, tu luminis » (*In dorm. B. Mariae serm. 2.* MG., 98. 350). S. I. Damascenus: « O digna Deo filia,... primigeniae parentis Evae emendatio. Tuo namque partu, quae ceciderat erecta est » (*In Deiparae nat.*, 1, 7. MG., 96, 671).

Ex his aliisque innumeris testimoniis clare elucet quam vere Pius IX in dogmatica Bulla *Ineffabilis Deus* asserere potuerit: « Patres Ecclesiaeque Scriptores... enarrantes verba... *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius,* docuere divino hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem,... ac designatam beatissimam eius matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas ».

Hoc fundamento statuto, ad universalem B. Virginis mediationem ex Proto Evangelio demonstrandam accedamus.

Universalis mediatio ex Proto-Evangelio demonstrata.

Universalis mediationis tria sunt elementa concreta seu aspectus particulares: cooperatio in opere humanae reparationis, spiritualis hominum maternitas, actualis in caelis intercessio. Horum quidem duo prima in Proto-Evangelio continentur: quorum demonstratio, semel admissa mulieris et Virginis identitate, facilis videtur et plana.

1. *Cooperatio in humana reparatione.* — Ut rite intellegatur quae Virginis pars sive influxus in humanae salutis opere fuerit, triplex notanda est relatio quae Virgini in Proto-Evangelio tribuitur: parallelismi simul et oppositionis erga Evam, hostilitatis in serpentem, consociationis cum Christo. Iam Virginis in repara-

tione cooperatio elucescit potissimum in relatione erga Evam, illustratur vero et roboratur ex relationibus erga serpentem et erga Christum.

Primum consideranda est Virginis erga Evam relatio, vi cuius Virgo in hominum reparatione similem et simul contrarium locum tenet ei quem habuit Eva in hominum ruina. Hoc facile ex Proto-Evangelii contextu demonstratur. Dixerat Adam Domino: *Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, et comedi* (*Gen.*, 3, 12). Mulier vero, se excusans, respondit: *Serpens decepit me, et comedi* (*Ib.*, 13). Tum *ait Dominus Deus ad serpentem: Quia fecisti hoc, maledictus es... Inimicitias ponam inter te et mulierem...* (*Ib.*, 14-15). Quasi dicat Deus diabolo: « Mulierem, et, illius ope, virum quoque decepisti. Aliam ergo mulierem aliumque per eam virum suscitabo, qui et tuum opus et illorum peccatum evertant ac reparent ». Mulier ergo mulieri tamquam ex adverso respondens opponitur: mulieri, inquam, ruinam inducenti mulier reparationem adducens.

Atqui Eva vera fuit causa moralis, directa quidem atque universalis, humanae ruinae. Certe Evae peccatum proprium et personale non est illud peccatum quo omnes homines *peccatores constituti* sumus (*Rom.*, 5, 19): neque hoc quisquam dixerit. Attamen Adae peccatum, quod *transfusum omnibus inest unicuique proprium* (Conc. Trid., Sess. V, 3), vere ab Eva inductum et causatum est. Etenim Eva non fuit mera occasio, sed vera causa moralis, quae consilio, precibus, suasione, vetiti fructus oblatione, Adam in peccatum induxit. Clare enim id dicitur in Genesi: *Adae vero dixit* (Dominus Deus): *Quia audisti vocem uxoris tuae, et comedisti de ligno,... maledicta terra in opere tuo* (3, 17). (Cfr. 3, 6; 3, 12). Quod autem eius causalitas fuerit universalis, liquet omnino. Etenim peccatum quod suasit erat omnium peccatum et mortis omniumque calamitatum principium, quae quidem non mera peccati sequela, sed vera illius poena, fuerunt. Quod tandem ista causalitas, in ordine morali, fuerit directa, non est minus evidens. Non enim physicum peccati eiusque poenae processum inquirimus, sed moralem. Iam vero causa moralis directe, immediate et per se ea omnia aestimatur attingere, quae modo saltem confuso praevidet et intendit. Atqui Eva, non minus quam Adam, censenda est Dei legem co-

gnovisse, qua Adae oboedientiae vel transgressioni totius humani generis salutem vel ruinam devinxit. Igitur Eva, volens et suadens Adae peccatum, omnium hominum peccatum et ruinam voluit et suasit. Unde dicitur (*Eccli.* 25, 33): *A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur.* Quae omnia ex comparatione cum serpente seu diabolo manifestiora fiunt. Etenim diabolum causam fuisse universalem et directam omnium hominum peccati et ruinae nemo dubitaverit. Et tamen diabolus, in ordine physico, minus directe et immediate hominum peccatum et ruinam causavit, quam Eva. Ergo tandem Eva vera fuit causa moralis, directa atque universalis, totius ruinae generis humani.

Atqui B. Virgo ex adverso Evae respondet, idque egit ad genus humanum reparandum, quod Eva ad perdendum. Ergo causalitati Evae, morali quidem, sed directae et universali, causalitas Virginis respondet, moralis etiam, sed directa quoque atque universalis. Quae quidem Virginis causalitas, cum a Deo adhibeatur tamquam medium seu instrumentum ad homines reparandos: dicit enim ipse: *Inimicitias ponam,* sequitur eam merito vocari posse mediationem.

Istam argumentationem, ita breviter adumbratam, cum sit tanti momenti, paulo uberius iuvat explanare. Cuius vis his duobus quasi principiis innititur: et B. Virginem esse Evae oppositam atque adversam, et eiusmodi oppositionem causalitatem Virginis moralem involvere, Evae causalitati e contrario respondentem. Iam vero utrumque hoc principium satis ex dictis manifestum est. Quod enim Evae sit opposita Virgo, modo ex Genesi demonstratum manet, atque ex Patrum testimoniis corroboratum. Quod autem ista oppositio causalitatem Virginis implicet, Evae causalitati ex adverso respicientem, non minus est manifestum. Etenim utriusque Mulieris oppositio non est *statica* quaedam (ut ita dicam) antithesis, sed *dynamica* et actuosa. Non enim simpliciter Mulieri Mulier opponitur, sed Mulieri peccatum et ruinam efficaciter inducenti et procuranti altera Mulier peccatum et ruinam non minus efficaciter reparans. Unde, si malis congrua et opportuna remedia erant adhibenda, Virginis in reparationem causalitas non minus debebat esse efficax, non minus directa et ampla, quam Evae causalitas in ruinam. Quare, tandem, si Evae causalitas in ruinam directa

fuit atque universalis, universalis et directa pariter Virginis debet esse causalitas, certe in genere morali, ut dictum est. Ex Evangelio quidem concretum huiusce actionis modum discimus: liberam scilicet Virginis consensionem, quam Deus expetivit atque exspectavit, ut suum redemptionis humanae consilium sapienter exsequeretur. Verum, modo isto concreto nondum patefacto, satis iam ex Genesi liquet Virginis actionem, Evae actioni ex adverso constitutam et apprime respondentem, esse similiter et in efficacia directam, et in amplitudine universalem.

Atque haec, quae ex sola Proto-Evangelii analysi eruuntur, ex Patrum testimoniis validissime confirmantur. Locutiones illae: « Per mulierem in interitum missi eramus, per Mulierem nobis reddita est salus » (S. August., l. c.); « Mors per Evam, vita per Mariam » (S. Hier., l. c.), aliaeque similes superius adductae, non modo testantur Mariam Virginem esse Mulierem promissam Evae contrariam, verum etiam eius actionem actioni Evae ex adverso omnino respondere. Sed, cum tam multa suppetant Patrum atque Doctorum testimonia, pauca nunc adiungemus, quibus evidenter appareat hanc nostram Proto-Evangelii interpretationem perpetuae Patrum interpretationi cohaerere. Iohannes Euboeensis ita primum parentem alloquitur: « Exsulta itaque, o Adam, propter Mariam Dei matrem. Quoniam per mulierem a serpente deceptus fuisti, et per mulierem serpentem conculcabis. Venit enim tempus, ut *sagittae potentis acutae* ex eadem illa natura proveniant, unde inimicus nocendi sumpsit instrumenta. Lignum etenim et mulier origo fuerunt in paradiso tui exsilii: nunc autem lignum et mulier tibi sunt restitutio » (*Sermo in Conceptionem S. Deiparae*, 21. Ballerini, *Sylloge Monumentorum*, vol. I, pag. 97). S. Amphilochius: « Mundus assertus est in libertatem per Virginem, qui per virginem olim sub peccatum corruerat » (*Oratio in Christi Natalem*, 39. MG., 39, 40-41). S. Hieronymus: « Unus per mulierem deiectus est, et nunc per mulierem totus mundus salvatus est. In mentem tibi venit Eva, sed considera Mariam: illa nos eiecit de paradiso, ista reducit in caelum » (*Tract. de Ps. XCVI.* « Anecdota Maredsolana », vol. III, p. III, pag. 92. Maredsoli, 1903). S. Maximus Taur.: « Parturit ergo femina salutem mundi, ut quae exstiterat fomes iniquitatis, fieret ministra iustitiae; et per quam mors sibi

in hunc mundum aditum patefecit, per eam ad nos vita haberet ingressum » (*Serm. XV*, ML., 57, 254). Similiter innumeri Patres. Quibus consentiunt Doctores. B. Albertus M., exponens illa Virginis verba: *Beatam me dicent omnes generationes*, scribit: « Virorum enim generatio dicit (Mariam) beatam; quia ad viros per eam propagata benedictio, sicut per primam matrem maledictio. Etenim sicut dixit vir: *Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno*, scilicet vetito, *et comedi*, ita nunc dicat: Mulier, quam dedisti mihi Dominam, dedit mihi lignum vitae, et maledictum primum ademit » (*In Luc.*, 1, 48). S. Bonaventura: « Illa mulier, scilicet Eva, nos a paradiso expellit et vendit: ista (B. Virgo) nos reducit et emit » (*De donis Spir. S.*, collat. 6, 13-14. Edit. Quaracchi, vol. V, pag. 486). B. Bellarminus, verbis ludens *Eva* et *Ave*, dicit: « Quo quid aliud significatur, quam donatam esse nobis alteram Evam, alteram communem matrem, sed multis priori contrariam? Illa enim fructum vetitum carpens, paradisum clausit, gehennam aperuit, mortem accersivit, laboribus et doloribus, plagis et vulneribus aditum praebuit: ista contra, fructum salutarem proferens, paradisum nobis restituit, a gehenna liberavit, mortem exstinxit, labores sustulit, morbos curavit. Itaque haec mater omnium viventium et beatorum dici potest: illa mater omnium morientium et miserorum » (*Super « Missus est »*, cont. 2, p. 1).

Huius causalitatis universalitas directa mirifice illustratur et confirmatur, ut diximus, et Virginis hostilitate contra serpentem atque ex eius consociatione cum Christo. Etenim inimicitiae serpentis contra genus humanum directe induxerunt atque causarunt totalem hominum ruinam. Igitur, e contrario, hostilitas Virginis contra serpentem directe confert in universalem hominum reparationem. Similiter, Christi Redemptoris actio directe et universaliter attingit humani generis salutem. Igitur etiam Virginis cooperatio, nullis terminis limitata, directam pariter universalitatem obtinebit.

Atque hic illud notare iuvat: hanc Virginis actionem tanti esse ponderis et dignitatis, ut, quamvis nihil aliud ipsa in hominum salutem contulisset, vel ea sola esset ratio sufficiens cur ipsa universalis gratiae mediatrix vocaretur: quemadmodum hominum redemptio est ratio praecipua quare Christus a Paulo vocetur universalis hominum mediator.

Aliud etiam animadvertendum videtur, ut iam nunc praecipua solvatur difficultas, si tamen difficultas vocari debet, qua nonnulli permoti vix audent universalem eamque directam B. Virginis mediationem amplecti. Timent enim isti ne forte Scripturae et Patrum testimonia mediationem Virginis asserentia maternitate physica Redemptoris sufficienter explicentur ac verificentur: quo admisso, Virginis mediatio remota quidem atque indirecta esset censenda.

Videamus igitur, in Proto-Evangelio sistentes, num ista difficultas subsistat. Quid ergo de promissa muliere dicitur in Proto-Evangelio? an esse tantum et mere seminis matrem? Certe, si hoc diceretur, difficultas staret, nec solvi posset. At vero contrarium prorsus asseritur. Vidimus enim ibi, praeter seminis maternitatem, tria de promissa muliere asseri: esse ex adverso Evae respondentem, tum in persona, tum praesertim in ipso opere; esse etiam serpenti inimicam et hostilem, cum eoque gerere pugnam; esse tandem seminis reparatoris tum personae tum operi artissime consociatam. Atqui nos ex his tribus mulieris relationibus, nequaquam vero ex mera seminis maternitate, universalem B. Virginis mediationem argumentando deduximus. Igitur falso prorsus laborat fundamento ista difficultas, quippe quae fingat unicum mediationis fundamentum reale esse physicam seminis maternitatem.

Alia etiam ratione, non minus efficaci, tota ista difficultas evertitur: ex eo nempe quod seminis maternitas de semine integro seu totali est intellegenda: integrum autem semen, modo quidem secundario, omnes omnino fideles, immo omnes aliquo modo homines complectitur. Unde seminis mater est eo ipso omnium hominum mater, non quidem carne sed spiritu. Quae spiritualis hominum maternitas paulo uberius, ut praediximus, est evolvenda.

2. *Spiritualis seminis maternitas.* — Superius demonstravimus mulieris semen duplici modo posse intellegi: primario seu principaliter et secundario seu extensive. Principaliter quidem est semen personale, scilicet hominum reparator; extensive vero, semen collectivum, nimirum omnes fideles. Utroque autem modo semper est semen mulieris, omnesque qui in semine continentur sunt mulieris filii. Verum iuvat copiosius ista declarare.

De iis qui in semine collective sumpto continentur, duo superius dicta sunt: eos diaboli esse victores seu caput serpentis conterere, eos etiam eosdem esse atque Dei filios filiis diaboli oppositos. Ergo semen mulieris est semen victorum diaboli, semen filiorum Dei. Unde in semine mulieris, ut tali, formaliter ista duo continentur: victoria de diabolo parta, Dei filiatio. Atqui istis duobus, in praesenti saltem Dei providentia, tota omnino oeconomia gratiae continetur. Igitur B. Virgo, per seminis maternitatem, universalem eumque directum in gratiam influxum exercet. Cumque aliunde iste Virginis in gratiam influxus supremae sit Dei actioni subordinatus ab eaque dependens, recte mediatio vocari potest et debet. Quare etiam seminis maternitas, ut nuper dicebamus, directam atque universalem Virginis mediationem includit. Haec multo luculentius ex Pauli doctrina de Novissimo Adam deque Christo mystico demonstrantur: ex solo tamen Proto-Evangelio iam satis clare evincuntur [1].

Nunc confirmationis gratia aliqua addemus Patrum testimonia. non quidem omnium qui spiritualem Virginis maternitatem asserunt, sed eorum tantum qui eam maternitatem in Proto-Evangelio assertam vident. Sit omnium primus S. Irenaeus: « Quemadmodum (= quomodo) autem relinquet (homo) mortis generationem, si non in novam (transierit) generationem..., quae est ex virgine per fidem, regenerationem? » (*Haer.*, IV, 33. MG., 7, 1074-1075). Quae verba si cum illis eiusdem Irenaei conferuntur: « Quomodo per virginem, quae non oboediebat, percussus est homo et lapsus mortuus est, eo modo et per Virginem, quae oboedivit verbo Dei, in rursus excitato homine vita accepit vitam » (*Demonstr. Apost. Praedicat.*, 33), clare ostendunt *mortis generationem* esse ex Eva prima matre in mortem generationem, cui ex adverso respondens ea *quae est ex virgine regeneratio*, spiritualem designat Virginis maternitatem. S. Ambrosius: « Virgo peperit vitam universorum... Per virum autem et mulierem caro eiecta de paradiso, per Virginem iuncta est Deo » (*Ep. 63*, 33. ML., 16, 1198) [2]. S. Epiphanius: « Haec est, quam adum-

[1] Cfr. quae scripsi in Oratione « *De B. Virgine Maria universali gratiarum Mediatrice* », pag. 22-27, Barcinone, 1921: vel in Ephemeride « Estudios Eclesiásticos », vol. III (1924), pag. 45-46.

[2] ML. (édit. Garnier) 16, 1249-1250.

bravit Eva, quae *viventium mater* quodam aenigmatis involucro nuncupatur... Revera tamen a Maria Virgine vita ipsa est in mundum introducta, ut viventem pariat et viventium Maria sit mater » (*Haer.*, III, 78, 18. MG., 42, 727). S. Petrus Chrysologus: « Facta est vere nunc mater viventium per gratiam, quae mater exstitit morientium per naturam » (*Serm. 140,* ML., 52, 576). S. Amedaeus Lausannensis: « Laudabitur, non Eva leti propinatrix, sed Maria vitae propinatrix, mater et altrix coniunctorum vita viventium » (*De Maria virginea matre*, Homil. VIII. ML., 188, 1343). SS. Patrum testimoniis testimonia aliqua principum theologorum addere iuvat. B. Albertus M.: « Vide nostram Evam matrem omnium viventium per gratiam » (*In Luc.*, 1, 34). S. Bonaventura: « Sicut Eva omnes nos genuit mundo, sic Domina nostra omnes nos genuit caelo... Unum genuit carnaliter, omne tamen genus humanum genuit spiritualiter » (*De Assumpt.*, serm. 6).

Unde tandem constat, et textus ipsius exegesi et Patrum interpretatione, in Proto-Evangelio et cooperationem Virginis in humana reparatione et spiritualem maternitatem, id est, universalem atque directam gratiae mediationem, manifeste contineri.

IOSEPH M. BOVER S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum?

1. Notum est Aquinatem saepe affirmare regulam proximam actuum humanorum quoad eorum bonitatem et malitiam esse *rationem*, regulam vero remotam et supremam esse *legem aeternam* (*Summa th.*, Iª IIªᵉ q. 19, a. 5; q. 71, a. 6; IIª IIªᵉ q. 23, a. 6).

Nomine *rationis* hic non intelligitur mera potentia intellectiva, haec enim qua talis nihil manifestat et non potest esse regula actuum humanorum, sed intelligitur conscientia seu dictamen rationis ultimo practicum, quod nobis ostendit quid hic et nunc sit bonum et malum, faciendum vel vitandum. Hoc sensu saepe repetit S. Doctor, bonum hominis esse secundum rationem, malum praeter vel contra rationem, actionem esse bonam, si sit conformis ordini rationis, malam si careat ordine rationis. « Prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum » (Iª IIªᵉ q. 67, a. 4 ad 1).

Sed quomodo conscientia potest esse regula rectitudinis actuum humanorum? Ut enim talis regula esse possit, debet per se et non solum per accidens habere rectitudinem. Undenam ergo conscientia haurit suam rectitudinem? Non potest responderi eam habere suam rectitudinem ab obiecto. Nam etiam obiectum debet a ratione diiudicari. Quamvis enim voluntas, quae est fons totius bonitatis moralis in actibus humanis, semper aliquod bonum appetat, hoc tamen bonum non est semper verum bonum, sed potest esse apparens bonum, « quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum, et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus ». (Iª IIªᵉ q. 19, a. 1 ad 1). « Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum et in quantum cadit sub ordine rationis (scl. a ratione ut bonum vel malum diiudicatur) pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis » (*Ibid.* ad 3). Praeterea obiectum non potest esse causa obligationis, quae habetur saepe in dictamine conscientiae.

Ad propositam quaestionem ipse S. Thomas respondet (Iª IIªᵉ, q. 19, a. 4): « Quod ratio humana sit regula voluntatis, ex qua eius bonitas mensuretur, habet *ex lege aeterna*, quae est ratio divina; unde in Psal. 4, 6 dicitur: « Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine »; quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, i. e. a vultu tuo derivatum ».

2. Hoc responsum certe verissimum est, sed indiget accuratiore explicatione. Nam ipse S. Thomas affirmat, legem aeternam, prout est in mente divina, nobis esse ignotam. Quomodo ergo dictamen conscientiae nostrae a lege aeterna derivatur? Viam huius derivationis S. Doctor clare indicat ostendendo quomodo conscientia formetur. Egregie id praestat v. g. in Comment. in 2, dist. 24, q. 2, a. 4: « Ratio in eligendis et fugiendis quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito (in actu conscientiae), dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalia principia iuris [1] ad synderesin pertinent; rationes autem magis appropriatae ad opus pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur, synderesis in hoc syllogismo quasi maiorem ministrat, cuius consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et eius consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicitae est consideratio conscientiae. Verbi gratia synderesis proponit: omne malum est fugiendum; ratio superior hanc assumit: adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum; sive ratio inferior assumeret illam, quia est malum, quia iniustum sive inhonestum: conclusio autem, quae est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet... Et secundum hunc modum patet qualiter differunt *synderesis, lex naturalis* et *conscientia;* quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris, synderesis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu, conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam ».

Addit *ibid.* ad 5: « Conscientia secundum quod accipitur pro habitu potest dici *lex naturalis*, quia ex habitu illo praecipue actus conscientiae elicitur ». Dicit *praecipue*, quia ad conscientiam formandam etiam leges positivae concurrunt, omnes tamen habitus « effica-

[1] I. e. legis naturalis.

ciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis » (I, q. 79, a. 13 ad 3).

3. Ut autem ratio ad formandam conscientiam rectitudinem et firmitatem habere possit, illa principia synderesis debent ei naturaliter inhaerere et nota esse. « Ratiocinatio enim hominis », inquit S. Thomas (I, q. 79, a. 12), « cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilic. naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota de his quae ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur *naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita principia operabilium.* Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in 6 Ethic. cap. 6. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesin*. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa ».

Haec principia legis nobis naturaliter indita et nota esse, Angelicus saepe inculcat. Ita dicit in 2 dist. 42, q. 2, a. 5: « Unicuique naturae indita est naturalis quaedam inclinatio in suum finem, et ideo in ratione est quaedam naturalis rectitudo, per quam in finem inclinatur, et ideo quod abducit a fine illo, est discordans a ratione, et *quia lex naturalis est secundum quam ratio recta est*, ideo Augustinus dicit..., quod peccatum dicitur, in quantum discordat a lege aeterna *cuius expressio est ipsa lex naturalis* ».

Notanda sunt haec verba: « *lex naturalis est secundum quam ratio recta est* ». Praecise propterea, quia ex lege naturali conscientia haurit suam rectitudinem et firmitatem, opus erat, ut menti hominis prima principia legis naturalis firmiter et indelebiliter imprimerentur. « Deus est hominis scientiae causa excellentissimo modo, quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et *notitiam primorum principiorum ei impressit*, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum » (*De verit.*, q. 11, a. 3). Prima et communissima principia legis naturalis ita Deus in cordibus hominum inscripsit, ut inde nullo modo deleri possint (I^a^ II^ae^ q. 94, a. 6). Ad verba S. Augustini, quod « in naturali indicatorio adsunt quaedam regulae et semina virtutum et vera et incom-

mutabilia » adnotat S. Thomas (I, q. 79, a. 12 ad 3): « Huiusmodi incommutabiles rationes sunt *prima principia operabilium, circa quae non contingit errare* ».

His principiis legis naturalis in intellectu correspondet inclinatio *voluntatis* in bonum secundum rationem. « Ipsa voluntas sensualitatis inclinat in delectabile carnis, quod est sibi conveniens et hominis est malum in quantum est homo; voluntas autem rationalis, prout est natura hominis sive consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum iuris (legis naturalis) est, quae in bonum inclinat » (In 2 dist. 39, q. 2, a. 2). « Voluntas naturaliter appetit quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum ». (*De virtut. in communi*, a. 5 ad 1).

Et alio loco (I^a II^ae, q. 62, a. 3): « Per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo: primo quidem secundum rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis; secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis ».

4. Ex hucusque dictis satis patet, quomodo secundum Aquinatem ratio humana procedens ex principiis legis naturalis possit esse regula recta actuum humanorum. Patet etiam quomodo ratio derivetur a lege aeterna. Lex enim naturalis est *expressio legis aeternae* seu est « participatio legis aeternae in rationali creatura » (I^a II^ae, q. 91, a. 2). Lex aeterna et lex naturalis non sunt proprie duae leges, sed eadem lex quae est ab aeterno in mente divina, vocatur lex naturalis quatenus creaturis rationalibus per ipsam naturam est indita.

Sed nunc oritur difficilis quaestio, *quomodo ratio perveniat ad cognitionem primorum principiorum legis naturalis*, quae sint homini per se nota et indelebiliter impressa? Non potest responderi, ea derivari a lege aeterna, quia non cognoscimus legem aeternam ut in Deo est. Nec potest recurri ad ideas innatas. Haurimus enim nostros conceptus per abstractionem a sensibus. « Omnis nostra cognitio a sensu initium habet » (I, q. 1, a. 9). Quomodo ergo nobis formamus illa prima principia legis naturalis?

Secundum S. Thomam primum et supremum principium legis naturalis est principium: bonum faciendum, malum vitandum. Hoc autem principium iam supponit notionem boni et mali. In iudicio enim duas ideas aut affirmando componimus aut negando separamus. Quomodo ergo ad has notiones pervenimus? Respondendum est rationem sibi for-

mare hos conceptus boni et mali spontanee ex ipsa *inclinatione naturae humanae in bonum suum.*

Ut enim S. Thomas saepe repetit: unaquaeque res habet appetitum innatum in bonum suum seu habet « connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam » (Ia IIae, q. 26, a. 1) « Natura enim nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum ». Finis autem proximus cuiuslibet rei est perfectio ipsius secundum modum suae naturae et ideo habet naturalem tendentiam in id quod est sibi conveniens et proportionatum, i. e. aptum ad se conservandum et perficiendum. « Unumquodque in quantum est actu, agit et tendit in id *quod sibi convenit secundum suam formam* » (I, q. 5, a. 5). Per formam substantialem enim res in certa specie constituitur et in hac specie vult se conservare et perficere. « Bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae » (Ia IIae, q. 59, a. 5 ad 3). Ideo saepe S. Doctor docet, bonum esse alicui quod est ei conveniens, proportionatum et simile et bonum addere super ens rationem perfecti et perfectivi (*De verit.*, q. 21, a. 1 et 2 et a. 3 ad 2).

Pro homine rationali autem non sufficit hic appetitus innatus in bonum, debet enim appetitu elicito in bonum tendere et iam primus appetitus elicitus supponit notionem boni seu appetibilis. Et ideo necesse est, ut ei indita sit naturalis tendentia spontanee sibi formandi conceptus necessarios, praesertim conceptum boni, quamprimum pervenit ad usum rationis. Naturaliter enim appetit se conservare et perficere in sua specifica natura et ideo creator debuit ei implantare hunc nisum sibi formandi conceptum boni, qui est primus conceptus rationis practicae; et Deum ita instituisse naturam humanam experientia cuiuslibet testatur. Ex conceptu autem boni consequitur conceptus contrarii, scilic. mali, et statim ratio iudicat bonum esse appetendum, malum fugiendum. Nemo enim sanae mentis dubitat, utrum debeat fugere quae sibi secundum suam naturam sunt mala.

5. Haec ex mente Aquinatis dicta esse, facile ostendi potest ex iis quae disputat de primo principio legis naturalis (Ia IIae, q. 94, a. 2): « Illud quod primo cadit sub apprehensione, est *ens*, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in 4 Metaph. text. 9 et sqq. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita *bonum* est primum quod cadit in apprehensione

practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo *primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni*, quae est: Bonum est quod omnia appetunt. Hoc ergo est primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum*, et *malum vitandum:* et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse *bona humana*. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est *quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona*, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda ».

Sicut ex ipsa inclinatione naturae suae homo sibi format notionem boni, ita ex diversis inclinationibus cognoscit, quae sint *diversa bona humana*. « *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae*. Inest enim homini *primo* inclinatio ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilic. quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam, et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur et contrarium impeditur. *Secundo* inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in quae communicat cum ceteris animalibus, et secundum hoc dicuntur esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae et educatio liberorum et similia. *Tertio modo* inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat, et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant ».

Ergo secundum S. Thomam primum principium rationis practicae, scil. principium: bonum esse faciendum et malum vitandum, fundatur supra notionem boni et mali, et quidem, cum agatur de primo principio legis naturalis, supra notionem boni et mali moralis seu honesti et inhonesti; et hanc notionem sibi efformat spontanee et natura duce quamprimum ad usum rationis pervenit [1]. Ante hoc tempus homo sen-

[1] Quaeri potest, quomodo iudicia universalissima rationis practicae, quae *obligationem* continent, possint vocari *spontanea* et *naturaliter nota*. Respondeo quoad aliquam obligationem *imperfectam*, iudicium: « bonum esse faciendum

sibus ducitur fere sicut brutum. Sed, ut S. Augustinus dicit[1]: « Cito homo intelligit se esse meliorem pecoribus ». Quamprimum ergo ad annos discretionis pervenit, cum habeat appetitum naturalem se conservandi et perficiendi secundum suam naturam propriam, efformat sibi notionem boni, i. e. eius quod sibi secundum suam naturam sit appetibile seu aptum ad se conservandum et perficiendum, et absque inquisitione indicat bonum faciendum et contrarium vitandum. Porro ex inclinationibus naturae ratio naturaliter apprehendit, quae sint bona humana. « Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum » legis naturalis.

In articulo 3 eiusdem quaest. 94 addit: « *Ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque ad operationem sibi convenientem secundum suam formam*, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, et hoc est agere secundum virtutem ».

6. Iam ex modo dictis patet, quomodo secundum S. Thomam ratio ex ipsis inclinationibus naturae humanae perveniat non solum ad cognoscendum supremum praeceptum legis naturalis, scilic. bonum faciendum, malum vitandum, sed etiam perveniat ad praecipuas conclusiones in illo principio contentas. Ut autem lex naturalis plene cogno-

et malum fugiendum » esse plane evidens. Nemo enim sanae mentis quaerit, utrum debeat fugere et vitare quae sibi ut homini sunt mala et rationi repugnant, et facere quae sibi sunt bona, saltem bona necessaria ad vitam homine dignam. Naturaliter enim natura humana appetit suum bonum et fugit suum malum. In hoc tamen iudicio nondum contineri videtur obligatio proprie dicta et perfecta, quae necessario superiorem obligantem supponit. Facillime tamen ad eam pervenitur. Pro eo qui cognitionem Dei creatoris haurit ex educatione, nulla est difficultas. Facile enim intelligit, se ut totam naturam ita etiam lumen intellectus habere a Deo et iudicia illa practica esse expressionem voluntatis creatoris. Pro eo qui caret omni educatione religiosa, difficilior est via. Attamen etiam ille facile intellegit se naturam suam cum sua inclinatione non habere a se, sed *ab alio;* praeterea circa se videt omnia esse ordinatissima, ex quo colligere potest etiam se debere esse ordinatum, et quia illae res sunt ordinatae *ab alio*, etiam se ex alterius, scil. auctoris naturae, voluntate debere esse ordinatum, et se non posse ordinem suae naturae debitum laedere, quin auctorem naturae offendat. Qui contendunt illud praeceptum: « bonum faciendum, malum vitandum » etiam quoad obligationem perfectam esse per se evidens, debent etiam admittere exsistentiam Dei sub notione supremi legislatoris nobis esse evidentem; quod videtur omnino alienum a mente S. Thomae.

[1] *De Genesi contra Manich.*, 1, 2, c. 1.

scatur, natura humana spectanda est *complete* i. e. non solum secundum omnes suas partes consideratas ut sunt partes naturae humanae rationalis, sed etiam *secundum omnes suas relationes* tum ad Deum, creatorem et finem ultimum, tum ad alias creaturas.

Quod quomodo intelligendum sit, optime ostendit S. Thomas in *Summa contra Gent.*, III, 129, ubi probat, quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam et non solum quasi lege posita. Primo statuit *duo generalia principia,* ex quibus procedit. *Primum principium.* « Homines ex divina providentia sortiuntur naturale iudicatorium, ut principium propriarum operationum [1]. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quia lege positae ». *Secundum principium.* « Quorumcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes ».

Haec generalia principia deinde applicat ad singulas hominis relationes ad se ipsum et ad alia entia, et in omnibus his relationibus *ex natura hominis* probat, quasdam actiones secundum se esse homini convenientes seu bonas, alias vero inconvenientes et malas.

Primo considerat hominem in sua relatione *ad alios homines* seu naturam hominis socialem. « Cuicunque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest, natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale, quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur, sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt: unicuique quod suum est conservare et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in actibus humanis naturaliter recta ».

Secundo considerat relationem hominis *ad res inferiores.* « Supra ostensum est quod homo naturaliter hoc habet, quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem; est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens; quae quidem mensura si praetermittatur, fit homini

[1] I. e. habent non solum potentiam iudicandi, sed etiam ex naturali inclinatione formant iudicium: bonum appetendum et contrarium vitandum.

nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes ».

Tertio considerat relationem hominis *ad se ipsum* i. e. relationem inferiorum virium ad superiores. « Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam et inferiores vires animae propter rationem, sicut etiam in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem; ex eo autem quod est aliud ordinatum, debetur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturale rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae, ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius animae minime impediatur, magis autem iuvetur; si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et comessationes et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur et subditur passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala ».

Quarto denique considerat relationem hominis *ad Deum finem suum naturalem*. « Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in finem suum naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (c. 112), quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta, quae autem e contrario, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem ».

Ex hoc loco elucet, quomodo secundum S. Thomam homo procedendo ex principio: bonum appetendum, malum vitandum, et considerando suam naturam secundum diversas relationes facile perveniat *ad totam legem naturalem cognoscendam*. Deinde notandum, S. Doctorem quoad multas actiones ostendere eas esse secundum se bonas vel malas, quin respiciat hominis relationem ad Deum finem ultimum. Solum postquam determinavit quid sit homini bonum in sua relatione ad alios homines, ad inferiores creaturas et ad se ipsum, progreditur ad considerandam relationem hominis ad suum ultimum finem.

Elucet etiam ex dictis, quomodo non obstante universalitate et immutabilitate praeceptorum legis naturalis in se, ratio possit pervenire ad conclusiones particulares conscientiae valde diversas. Etsi enim natura quoad essentialia semper eadem maneat, in concreto tamen spectata est valde diversa, et ita propter diversitatem circumstantiarum etiam conclusiones ultimo practicae conscientiae possunt esse valde di-

versae. « Propter diversas hominum conditiones contingit, quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati ». (Iª IIªᵉ, q. 94, a. 3 ad 3).

Et hic habemus rationem, cur S. Thomas, quamvis ex natura humana per animam rationalem ut formam in certa specie constituta deducat legem naturalem, tamen ad quaestionem, quaenam actio sit bona vel mala generatim non recurrat ad legem naturalem vel eius fundamentum naturam humanam, sed solum ad dictamen rationis ultimo practicum seu conscientiam. Regula enim immediate dirigens actiones humanas non est natura hominis, nec lex naturalis, sed conscientia. Nam circumstantiae in concreto sunt valde diversae, et ratio invenire et determinare debet, quid *hic et nunc* homini bonum vel malum, faciendum vel omittendum sit. Concubitus cum uxore sua est licitus, cum aliena est adulterium: et si quis accedit ad mulierem, quem sincere putat esse suam uxorem, quamvis sit aliena, actus est bonus propter conscientiam invincibiliter erroneam. Occisio hominis plerumque est mala, quia iniusta, potest tamen in certis circumstantiis esse bona, ut si quis a iudice ad mortem damnatur etc. Si ergo volumus iudicare de singularibus actibus quoad bonitatem et malitiam, non sufficit recurrere ad legem naturalem vel naturam humanam ut eius fundamentum et normam, sed debemus respicere iudicium conscientiae, quod pro diversitate circumstantiarum valde diversum esse potest, etiam si ratio recte iudicat, multo magis autem si respicimus errores qui accidere possunt. Praeterea ratio non solum applicat legem naturalem ad particulares actiones, sed etiam consilia et leges positivas.

Ad ea, quae modo dicta sunt, magis declaranda, iuvat afferre, quae S. Thomas dicit (*De virtut. in communi*, a. 6): « Per naturalem appetitum homo inclinatur ad appetendum *proprium bonum*; sed cum hoc multipliciter varietur et in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod ei sit bonum, cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum et huiusmodi. Et eadem ratione naturale iudicium [1], quod est uniforme, ad huiusmodi bonum quaerendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire et iudicare proprium bonum secundum omnes conditiones determinatum, prout est hic et nunc quaerendum ».

[1] I. e. lex naturalis universalis.

Ad hoc negotium rite perficiendum ratio indiget *habitu prudentiae*, ad quam pertinet « non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus quod est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes enim sunt in singularibus, et ideo necesse est quod *prudens* et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes » (IIª IIªᵉ, q. 47, a. 3).

Ex dictis satis clarum esse videtur, quomodo secundum S. Thomam ratio humana sit proxima et homogenea regula actionum humanarum. Cum cuilibet naturae impressa sit inclinatio in proprium bonum, ratio humana ad usum suum perveniens statim et naturaliter sibi format notionem boni et mali sibi et absque inquisitione iudicat bonum faciendum et malum vitandum. Ratio superior et inferior deinde ex hoc generalissimo principio inferunt conclusiones, quae ad legem naturalem pertinent. Prudentia denique haec omnia principia rationis et etiam leges positivas ad singulares actus applicat et ostendit quid hic et nunc sub datis circumstantiis faciendum vel vitandum sit. Hoc dictamen ultimum prudentiae seu conscientia est immediata regula actionum humanarum, et eadem rectitudinem et firmitatem habet proxime a lege naturali, remote a lege aeterna.

VICTOR CATHREIN S. I.

RECENSIONES

HILDEBRAND HOEPFL O. S. B. – Tractatus de Inspiratione S. Scripturae et Compendium Hermeneuticae biblicae catholicae. — Romae, Instit. Pii IX, 1923, in-8°, 282 pag.

Tractationes in hoc libro contentae indolem servant, quam in aliis voluminibus Introductionis in S. Scripturam eiusdem auctoris servatam cognoscimus [1]. Sunt, scilicet, compendiosae biblicarum disciplinarum expositiones in institutionem praecipue clericorum redactae, in quibus A. seligere bene valuit quae vere alicuius momenti essent, secundaria relinquens et selecta clare proferens.

Nec desunt et in hoc volumine laudanda: ostendit enim Revmus P. Höpfl se optime quaestiones, quae magis apud catholicos hodie agitantur callere, in iisque tractandis opportune immoratur. Sic quae de diversis generibus litterariis, de citationibus implicitis in Bibliis Sacris novissimo hoc tempore discussa et proposita sunt, diffuse tractat, sententiamque suam aeque moderatam ac Commissionis biblicae responsionibus conformem, aperit. Ait enim negari non posse a priori possibilitatem sive generis litterarii non stricte historici, sive implicitarum citationum; attamen antequam haec concrete in Sacris Libris reperiri affirmentur, traditio Ecclesiae consulenda et solida argumenta sive interna sive externa afferenda (pag. 61-72). Pari modo late examinat in Hermeneutica quaestionem de unitate sensus litteralis in S. Scripturis, et, argumentis utrimque excussis, probabiliorem concludit sibi videri sententiam quae unicitatem huius sensus defendit (pag. 122). Neque sub silentio premenda brevis Interpretationis historia, in fine Hermeneuticae apposita, ubi dives apparatus bibliographicus, etiam novissime edita indicans, invenitur; immo, sicut in more Clarmi A. est, pro quavis disceptatione praecipua, quae usque nunc in lucem prodierunt, citata commemorantur, ita ut semper pro necessitate Compendii, bibliographia abundans et recentissima sit.

Quaedam tamen forte ob brevitatis studium, nonne nimis contracta dicenda essent? sicut ex. gr. demonstratio de Inspirationis biblicae exsis-

[1] Cfr. « Gregorianum » (III), 1922, pag. 587.

tentia quinque solummodo paginis (11-16) contenta? Hoc vero nullo pacto impedire poterit nos huius operis amplam diffusionem, ad rectae doctrinae institutionem et recentiorum in re biblica disceptationum cognitionem, vehementer peroptare. SILVIUS ROSADINI S. I.

PAUL GALTIER S. I. — **De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus.** — Parisiis, Beauchesne, 1923, in-8°, VIII-480 pag. Fr. 20.

Ce traité de la Pénitence a été préparé par de nombreuses enquêtes de détail et un enseignement plusieurs fois répété. L'auteur est un spécialiste de l'histoire des sacrements et la liste serait longue des articles qu'il a dispersés en diverses revues ou encyclopédies sur les matières sacramentaires et sur la pénitence en particulier; la modestie avec laquelle il se réfère à ses propres travaux, ne saurait tromper le lecteur averti.

Le mérite de ce livre et sa nouveauté, c'est d'avoir donné à l'histoire la place importante qu'elle requiert en un sujet où la tradition a été si souvent invoquée en sens divers. Si, dès la préface, le P. Galtier conseille à ses lecteurs comme un des plus utiles à consulter le livre presque classique du P. d'Alès sur l'édit de Calliste, on s'apercevra très vite de sa maitrise personnelle du sujet, en voyant avec quelle pénétration il explique les textes patristiques qui font l'objet du débat. Ceux qui soutiennent encore sur l'irrémissibilité temporaire des trois péchés principaux la thèse de Funk, que vient de renouveler H. Koch dans *Kallist und Tertullian* (Heidelberg, 1919), gagneront à lire les pages de sereine exposition où le P. G. en montre historiquement la faiblesse (p. 147-186). Ce n'est là qu'un exemple.

Il suffit de parcourir ce nouveau traité et de le comparer non pas seulement aux meilleurs manuels mais encore aux études plus approfondies sur l'histoire de la pénitence parues depuis trente ans pour se rendre compte du progrès qu'il accuse sur ses devanciers. Tout ce qui regarde l'existence de la pénitence privée dans les premiers siècles chrétiens (pag. 186-220) ou encore la nécessité de la pénitence (pag. 247-269) et de la confession (pag. 318-353) dans la primitive Eglise, dépasse ce qui a été écrit jusqu'ici sur les mêmes points.

Certains chapitres pourront paraitre abondants. Rien pourtant de fastidieux. L'auteur qui a utilisé, discuté, synthétisé toutes les recherches précédentes, tout en faisant lui-même une étude directe et per-

sonnelle des textes, ne garde des controverses que ce qui est objectif et a valeur d'argument.

N'oubliant point qu'il s'adresse à des élèves et qu'il fait un cours, il a su conserver de justes proportions à ses développements.

L'histoire n'a point fait tort au théologien. La partie dogmatique du livre a les mêmes qualités pédagogiques incontestables de clarté, de précision, de solidité. On se sent avec le P. Galtier en terrain sûr, et même si çà ou là on se sépare de lui, il faut reconnaître que ses opinions sont très sérieusement appuyées.

Ce manuel fait pour des étudiants servira à plus d'un maître et il faut lui souhaiter la large extension qu'il mérite. M. VILLER S. I.

P. W. SCHMIDT S. V. D. — **Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale.** *Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung.* — München-Kempten, Kösel u. Pustet, 1923, in-8°, x-228 S.

Der durch seine Forschungen rühmlichst bekannte Verfasser, dem vor nicht langer Zeit von der Pariser Akademie der Volney Preis zuerkannt wurde, nimmt in obiger Schrift zu Rudolph Ottos vielbesprochenem Buch « das Heilige » Stellung. Mit Recht sieht er darin einen hervorragenden Exponenten der heute so vielfach angezogenen Theorie der irrationalen Fundamentierung der Religion; hat ja besagtes Buch wie kaum ein anderes eine Bewegung ausgelöst, die beweist, dass die hier ausgesprochenen Ideen nicht unvermittelt aus einer heterogenen Sphäre der Spekulation in die aktuelle Geisteswelt hereingetreten sind, sondern in klar bestimmter Weise nur das zusammenfassten, was bereits vorgebildet in ihr lag und nur einmal scharf formuliert werden musste.

Die letzten Gründe, die namentlich zu dieser Flucht weiter Kreise in den Irrationalismus der Gotteserfassung Anlass gaben, die angebliche Unmöglichkeit einer rein rationalen Begründung, berührt der Verfasser nicht. Ihm liegt in erster Linie daran, die einer willkürlich vergleichenden Religionswissenschaft und -Geschichte entnommenen Voraussetzungen in Ottos Darstellung als unhaltbar aufzudecken. Wenn er hierbei namentlich auf die Religionsformen der Primitiven eingeht, ist er auf seinem eigensten Gebiet, wo er auf viele anerkannte hochwertige eigene Forschungen verweisen darf. Wie weit indes dem mehrfach ausgesprochenen, nicht bedeutungslosen Bedenken Rechnung zu tragen ist, ob tatsächlich bei den sogenannten Primitiven ursprünglichste Religions-

stufen zu finden sind, inwieweit sich in ihren Sagen und Mythen der tatsächliche historische Entwicklungsgang der Menschheit in der Gottesfrage wiederspiegelt, darauf geht der Verfasser leider nicht ein. Mag man bei den Primitiven auch an *die* urwüchsigsten Gottesvorstellungen herankommen, die uns augenblicklich zur Verfügung stehen, so sind es doch selbst nur Endstufen langer Entwicklung, die auf ihre vorherliegenden Stufen nicht ohne weiters einen sichern Schluss gestatten. Darum wird man bei der Frage der Entstehung des Gottesglaubens in « naiver Urzeit » an rein historischer Erforschung des Altertums der Menschheit nie vorübergehen können. Bei Otto spielt aber ein ganz anderes Problem als das historische die Hauptrolle. Wie erfassen *wir* die Gegenstände der Religion? Leider geht hier der Verfasser nicht auf den ganzen von Otto angeregten Fragekomplex ein. Es hätte ihn notwendig zu einer Auseinandersetzung mit Scheler und zu einer Erörterung des Wertproblems geführt.

So interessant darum die Ausführungen über rationale und irrationale Gefühle sind — nicht alle Psychologen geben übrigens dem Verfasser unmittelbar durch Reize ausgelöste Gefühle zu — so wenig können sie ohne eingehendere Bezugnahme auf die Art der Werterfassung, die für Otto wesentlich ist, die aufgerollte Frage fördern, ob bei dem Erfassen des Gegenstands der Religion nicht wenigstens *auch* ein irrationales Moment beteiligt ist.

Das Buch bietet übrigens in den Partieen über die Offenbarung noch manchen wertvollen neuen Gedanken und lässt dem versprochenen grösseren Werke « Menschheitswege zum Gotterkennen », von dem der Verfasser im Vorwort spricht, erwartungsvoll entgegensehen.

P. Lehmann S. I.

Baron DESCAMPS, ministre d'État, vice-président du Sénat (Belge), Membre de l'Institut de France, de l'Académie dei Lincei et de l'Académie royale de Belgique, professeur à l'Université de Louvain, D. C. L. d'Oxford, L. L. D. d'Edimbourg, etc. — **Le Génie des Religions.** *Les Origines* avec un essai de protologie scientifique sur la vérité, la certitude, la science et la civilisation. — Paris, Alcan, 1923, in-8°, xvii-712 pag.

Ce n'est pas sans raison que nous reproduisons quelques titres du baron Descamps, tels qu'il les énumère sur la couverture de son ouvrage. Ils expliquent la nature de son ouvrage, son ampleur, sa dignité, nous allions dire sa majesté. Un voyageur parvenu sur les

sommets discerne les horizons à l'indéfini; du haut de sa sérénité, il domine la diversité des spectacles humains, il remarque les grandes lignes, sans s'égarer en un détail mesquin: les petites ondulations disparaissent; deux collines que l'homme de plaine croit distantes, apparaissent toutes proches. L'élévation habituelle de la pensée et la hauteur des situations occupées suggèrent à l'auteur un essai de synthèse universelle, où se condensent toute la philosophie, critique, psychologique et métaphysique, toute l'histoire et la préhistoire, les réflexions les plus pénétrantes sur les principes du droit privé et public et sur les applications de la physique. Une centaine de pages résument un « essai liminaire », qui se présente seulement comme une « protologie scientifique », une somme immense de réflexions personnelles « sur la vérité — sa notion, ses catégories, sa conquête, — sur la certitude et la science, sur la civilisation enfin — sa définition, ses départements, son laboratoire, ses confins, sa science » : j'omets la plupart de ces importantes subdivisions. Celles qui viennent d'être citées indiquent assez la riche diversité du contenu de ces cent premières pages. Celles qui suivent ne leur cèdent en rien, ni pour l'abondance des aperçus ni pour l'ampleur solennelle de la phrase, ni pour la recherche d'expressions personnelles et même de nombreux néologismes.

« L'expérience générale » éclaire le fait religieux (titre I), elle en suggère une définition, en montre l'harmonie avec la nature humaine, et permet donc d'esquisser « une sémantique des noms divins ».

Cette trentaine de pages (97-125) achemine l'auteur vers une des parties essentielles de son ouvrage, la critique des « faux points de vue concernant l'origine du phénomène religieux »: erreurs philosophiques qui aboutissent à la négation ou à l'agnosticisme, erreurs d'ethnologie qui déduisent toutes les religions de l'émotivité des primitifs. Ces deux cents pages (126-330), qui rappellent bien des réflexions du R. P. H. Pinard, contiennent une large revue des écoles et systèmes qui font échec au « génie » religieux de l'humanité. C'est cette « humanité » que le Baron Descamps interroge alors, en une série de livres ou *titres*.

Les traditions archaïques (titre III) — trop réduites à un rappel presque exclusif de la « tradition hébraïque » — s'éclairent « à la lumière de l'anthropologie racique » (titre IV), de l'archéologie préhistorique (titre V), « de la paléontologie linguistique » (titre VI).

L'ethnologie surtout (titre VII, pag. 460-571), pourvu qu'elle adopte une « méthode objective et progressive », arrive à concevoir

comment « l'énergie mentale des primitifs » se prêtait à une « psychologie primordiale du phénomène religieux ». Etudiant « les grands foyers naturels de vie sociale », elle observe l'organisation primitive de la famille et son acheminement progressif vers l'Etat (pag. 522-551). Dans ce milieu familial, l'orientation naturelle de l'homme vers la religion se précise, évolue, se déforme aussi : « le *théarchisme familial* est la conception élémentaire de quelque Etre suprême, maitre de la nature et puissant pour le bien de la famille, bienveillant à qui l'honore et redoutable à qui l'offense » (pag. 554). Les observations de Mgr Le Roy sur les Pygmées confirment par un contrôle expérimental les conclusions théoriques.

Cette large préparation qui a déblayé de toutes les systematisations erronées le terrain philosophique et ethnologique, permet enfin au baron Descamps d'établir, dans son titre VIII et dernier, ce qu'est vraiment « le phénomène religieux à la lumière de la raison » (pag. 573-701 : l'*existence de l'Etre divin*, d'après « la grande synthèse ou harmonie des preuves de l'existence de Dieu », *la nature de l'Etre divin*, sa distinction d'avec *la nature*, son attitude à l'égard du *monde humain*. Ces quatre chapitres de théodicée pourront rendre à bien des âmes force et confiance ; elles y contempleront, en vaste synthèse, les raisons triomphantes de croire en Dieu, de l'adorer, de le servir, de le remercier même quand le fardeau du mal pèse sur nous. Ainsi apparait, mieux que l'obligation, la sagesse et le prix de « la religion », surtout d'une religion positive qui serait à la fois vraiment révélée — du moins en certaines données *surnaturelles*, vraiment universaliste et — tout en ayant progressé par le don divin comme par l'effort humain — vraiment perpétuelle.

Le baron Descamps n'a pas voulu ériger une apologétique. Il a fait mieux. Sans venir à discuter en détail quelques idées ou la terminologie, nous pouvons dire que son livre tend à rassurer les âmes sur la *solidité du terrain* où s'élève leur édifice religieux et sur la *résistance des matériaux* employés à le construire : réponse à l'inquiétude dominante de beaucoup. Sa dernière phrase est aussi vraie que modeste : « Les matériaux que nous avons rassemblés et en partie élaborés nous permettent de concevoir, sans trop de témérité, la construction d'un édifice dont nous avons voulu, dans le présent travail, en recherchant les origines du phénomène religieux, poser les assises et ériger le portique » (pag. 701). C'est un bel acte de savant et de chrétien.

M. d'H. S. I.

ALESSANDRO MANZONI. — **Betrachtungen über die katholische Moral.** Ins Deutsche übertragen von FRANZ ARENS. — München, Theatinerverlag, 1923, in 12°, 544 pag.

Franz Arens bietet in vornehmer Ausstattung eine dankenswerte Uebersetzung der Verteidigungsschrift A. Manzonis gegen den Genfer Protestanten Sismonde de Sismondi. Gegenüber der veralteten Uebersetzung aus den Dreissiger Jahren zeichnet sich vorliegende Arbeit nicht bloss durch die edle und flüssige Sprache, sondern auch durch die grössere Vollständigkeit aus, da sie auch die Fragmente des sogenannten zweiten Teils enthält.

Die Art, in der der grosse Meister der italienischen Literatur die törichten Missverständnisse oder böswilligen Verläumdungen gegen die katholische Moral aufklärt und zurückweist, verdient auch heute noch alle Beachtung. JOH. B. SCHUSTER S. I.

JOSEPH LIPPL. — **Der Islam** (Sammlung Kösel 92). — Kempten-München, Kösel u. Pustet, s. a., in-12°, 99 pag.

Paucis omnia complexus est cl. auctor quae de Islamismo cognoscere doctum virum decet. Primum historiam, eamque ante omnia religiosam, narrat a Mahometo ad nostra usque tempora, describens scholas varias quae in iure et doctrina exponenda exortae sunt, coetus quoque mysticos qui, ad exemplar monachorum Christianorum, iam primis temporibus nati sunt, deinde haereticas sectas, postremo motus religiosos qui ultimo praesertim saeculo in diversis regionibus evenerunt.

Sequitur expositio primum doctrinarum et praeceptorum religiosorum Islamismi, tum principiorum quibus reguntur iura civium et politica. Tandem aestimatur Islam, quanti valeat ut religio, ut civilis cultura. Conclusio est: Arabiae paganae religioni praestat Mahometi religio, superstitiosis quoque Africae ritibus superior est; Iudaïsmo autem et Christianismo longe inferior; proinde gentes iam Christianas quas sibi subiecit, fecit deteriores, paganas vero fixit in gradu culturae inferioris unde impedit ne superius ascendant.

In his omnibus exponendis perfectus ordo et sermo dilucidus efficiunt ut libri lectio facilis sit et amoena. R. I.

SAC. PROF. GIUSEPPE SACCO. — **Le credenze religiose di Maometto.** — Roma, Ferrari, 1922, in-8°, XLVI-192 pag.

Giacchè dopo guerra si moltiplicano tra Cristiani e Maomettani i rapporti politici, commerciali e per conseguenza anche intellettuali,

gioverà molto a quanti si trovano a contatto con quei popoli, l'avere una idea chiara delle loro credenze. Ora, essendo il Corano il libro sacro dei Maomettani, al quale sempre si appellano, una sintesi dei dommi ivi contenuti sarebbe interessantissima e al pari necessaria per « conoscere in quanto [quelle credenze] si allontanano o si avvicinano » alle nostre... e avere così un punto di partenza per risolvere i » tanti problemi politici e religiosi che vi sono connessi ».

Quella sintesi ce la dà il chmo prof. Sacco e in un modo esauriente. Dopo di averci raccontato la vita di Maometto — usando la critica ivi tanto necessaria — e spiegatoci la formazione e il carattere del Corano, passa in rivista le idee religiose che rinvengonsi in quel libro: Dio, angeli, demoni, *ginn*; creazione; fatalismo; legati di Allah; comandamenti divini, virtù e peccati; risurrezione e giudizio, geenna e paradiso.

Lo studio, basato sui testi del Corano stesso, ci fa chiaramente scorgere le diverse fasi del pensiero religioso di Maometto, fa risaltare quanto nel principio debba ai Giudei e ai Cristiani, specie eterodossi, come poscia, noncurante delle contradizioni, secondo i bisogni della sua politica, non vide nessuna difficoltà, anzi trovò molto comodo, di proferire (talvolta a quanto sembra, nella stessa frase) asserzioni fra di loro incompatibili, p. es. intorno alla libertà della nostra volontà; finalmente ci mette sotto gli occhi come questo Arabo orgoglioso e sensuale arrivò, spinto dalle sue passioni, a storpiare le stesse idee religiose che dai Giudei e dai Cristiani avea ricevute, accusando però questi d'avere rinnegato la vera religione che in lui solo — così si vantava — avea trovato un difensore. Esposta la sintesi delle credenze di Maometto, il ch. autore brevemente accenna alle deviazioni e contradizioni delle sette che dividono adesso il mondo maomettano.

Questo libro è frutto di scienza non comune unita a un lavoro paziente e poco gradevole attraverso testi non di rado oscuri, talvolta discordanti e disposti secondo un ordine tutt'altro che cronologico: per la chiarezza dell'esposizione riuscirà di molto vantaggio a quanti vogliono conoscere la verità sull'Islamismo. R. G.

Dr. Theol. MICHAEL MUELLER. — **Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal.** *Eine moraltheologisch-historische Studie.* — München, Kösel u. Pustet, 1923, in-8°, 302 S.

Verfasser hat vor allem das wertvolle Material, das in der nun vollendeten Riesenausgabe der Schriften und Briefe des hl. Franz von

Sales steckt, mit ebenso viel Fleiss, wie Geschick und Gründlichkeit ausgebeutet, um eine Einzelfrage nach allen Seiten zu behandeln, das Verhältnis des hl. Franz von Sales zur hl. Franziska von Chantal. Gleich das erste Kapitel vom Werden dieser heiligen Freundschaft ist überaus anregend, wie es den Uebergang der frommen Wittwe aus der Leitung eines wirklich tyrannischen Ordensmannes zu der des milden Bischofs schildert. Monatelang prüfen sich beide vor Gott, um auch nicht der leisesten Täuschung der Natur anheimzufallen. Aber nachdem sie zur Klarheit gekommen sind, gehen sie furchtlos den heiligen Freundschaftsbund ein, der sie für das ganze Leben verbinden soll.

Bevor Verf. darstellt, wie diese Freundschaft sich auswirkt, gibt er die Theorie des hl. Franz von Liebe und Freundschaft. Mit ihrer voluntaristischen und psychologischen Einstellung weicht sie zwar in manchen Punkten von der des Aquinaten ab, hat aber für das moderne Empfinden unstreitig Vorzüge vor ihr.

Das Leben der Freundschaft rein geschichtlich zu bieten, ging begreiflicherweise nicht an. Darum wählte Verf. als Rahmen des langen Hauptkapitels die 5 Elemente der Liebe, die der hl. Franz selbst als solche angibt. Das *Fundament* der Freundschaft ist eine *geistige Harmonie*, d. h. nicht so sehr Gleichheit als gegenseitiges Ergänzungsbedürfnis und Ergänzungsfähigkeit, wie sie in der Anlage der beiden Geschlechter besonders stark ausgeprägt ist. Es ist bei Franz vor allem der Wunsch, sein geistiges Ideal in einer Seele vollkommen zu verwirklichen, in der Heiligen das Verlangen, es ganz in sich aufzunehmen. So sehr auch für die Ehe, einer rein sinnlich-materiellen Auffassung gegenüber das geistige Abgestimmtsein der Geschlechter aufeinander mit Recht betont wird, dürfte Verfasser in seinen Ausführungen vielleicht etwas zu weit gehen. Man gewinnt den Eindruck, als mache die naturgegebene Harmonie die Liebe zwischen Mann und Frau schlechthin vollkommener. Dagegen scheinen mir die viel zahlreicheren und kaum weniger innigen Freundschaften innerhalb des gleichen Geschlechts zu sprechen, beginnend von David und Jonathan. Dazu können die Eigenschaften auch in Menschen gleichen Geschlechts so verteilt sein, dass sie nicht weniger vollkommen einander ergänzen, ohne dass deswegen der eine Mann einen weiblichen, bzw. die eine Frau einen männlichen Charakter zu haben braucht. Je geistiger übrigens die Freundschaft ist, umsomehr wird sie von diesen leiblich-sinnlichen Gegebenheiten absehen. — Die Harmonie erzeugt als zweites Element das *Wohlgefallen an* einander, das sich bei den beiden Hei-

ligen mit französischer Lebhaftigkeit und Innigkeit äussert, aber immer ganz rein in Gott. — Das Hauptelement der Freundschaft ist nach dem hl. Franz die *Bewegung der Seelen auf einander zu.* Innerlich vollzieht sie sich vor allem in dem ständigen Denken an den Freund, dem ständigen Beten für ihn. Gerade hier liegt der Beweis ihrer wahren Geistigkeit: nie wechseln die Stimmungen, entzweien sich die Herzen, langsam, aber stetig wächst die Liebe, und mehrt gleichzeitig die Gottesliebe, aus der sie geboren war. Interessant ist, dass es auch in dieser heiligen Liebe einen Kampf gibt, wenigstens in der Brust des Bischofs von Genf. Er spielt sich allerdings nicht in den Niederungen gewöhnlicher Leidenschaft ab, sondern hoch oben, im Streben ein fast unmöglich scheinendes Ideal zu verwirklichen: keine zurückhaltende, sondern eine glühend heisse Freundschaftsliebe, die zugleich in der Gottesliebe vollständig auf- oder besser untergeht. Wenn Verf. dennoch meint, gelegentliche Regungen der Leidenschaften, wenn auch nur ganz schwache, annehmen zu müssen, scheinen mir wenigstens die angeführten Stellen das nicht zu beweisen (S. 145). Franz spricht zwar vom Ungestüm seiner Liebe in ihren Anfängen; da er aber beifügt: « als Gott sie sandte », hat er sich kaum eine ungeregelten Heftigkeit derselben zum Vorwurf machen wollen. Dass die Klage, die natürliche Liebe sei noch nicht zum vollen Gehorsam gegen die Gottesliebe gebracht, sich auf sein Verhältnis zur hl. Franziska und überhaupt auf ihn selbst bezieht, kann man aus dem fragmentarischen Text und der allgemeinen « Wir »-Form des Abschnittes kaum als sicher folgern. Die Aussagen der Heiligen von den « Empfindungen der Leidenschaft » sagen nicht, um welche Leidenschaft es sich handle, und die « Prüfung » seiner Keuschheit bezeichnet sie ausdrücklich als eine äussere, als Versuch, den Heiligen zu verführen. — Nach aussen gibt sich die Liebe kund — und das ist das vierte Element der Freundschaft — durch schriftlichen und mündlichen *Verkehr* und durch *Gestalten des eigenen Ideals* in der Seele des Freundes, letzteres vor allem von seiten Franzens. Die beiden Abschnitte hierüber sind sehr ausführlich, aber auch sehr inhaltreich. Sie geben viel aus dem innern Leben des Bischofs, wie er es der Heiligen aufschliesst, und von der Entwicklung seiner geistlichen Lehre, im Anschluss an den Verkehr mit ihr. Hier etwas zu kürzen und statt dessen einige charakteristische Briefe beider Heiligen ganz vorzulegen, hätte der Klarheit des Bildes wohl noch genützt.

Von einer « Uebertreibung des (mystischen) Indifferentismus », « um ganz still und ruhig ohne alle Verstandes- und Willensakte in Gott

zu ruhen » (S. 201), wird man beim hl. Franz von Sales doch kaum reden können. An der Hauptstelle (*Traitté*, l. 6, c. 12) sagt der Heilige ausdrücklich, dass die Ruhe, von der er spricht deshalb so vorzüglich sei, weil die Fähigkeiten der Seele dabei keine Befriedigung fänden, nicht einmal der Wille, ausser in seiner höchsten Spitze, da er eben darin seine Befriedigung fände, ohne Befriedigung zu sein, um Gott zu befriedigen. Wird also selbst eine gewisse Befriedigung zugegeben, um wievielmehr einfache Verstandes- und Willensakte, die eben in dieser ganz einfachen aber bewussten Hingabe an Gott bestehen. Auch die Bilder vom Schlaf des Kindes an der Mutterbrust und des hl. Johannes an der Seite Jesu besagen im Zusammenhang nicht mehr, als dass der vollkommen Gleichmütige auch mit dem Ruhen der körperlichen und geistigen Fähigkeiten einverstanden ist, weil er so den Willen Gottes erfüllt. Diese Auslegung scheint sich unmittelbar aus dem zu ergeben, was der Heilige im gleichen Kapitel über die Nachtruhe sagt. Nicht weiter geht die hl. Franziska. Der einfache Blick auf Gott, bei dem man nichts sieht und fühlt, ist ihr ein Akt des Glaubens (*Œuvres*, Bd. 3, S. 268) also ein Verstandes- und Willensakt, der wie die Fragestellerin in ihrem Sinne sagt, alle Akte, die man sonst machen möchte, umfasst (ebenda S. 270). — Das letzte Element ist das völlige *Einswerden* der Liebenden. Die Seelen der beiden Heiligen gleichen sich in Denken, Wollen, Fühlen immer mehr einander an und werden schliesslich so eins, dass des andern Ich mehr das eigene Ich zu sein scheint als dieses selbst. Wirklich legen die Briefe Zeugnis ab von diesem ständigen Wachstum, aber auch von der stets grössern Vergeistigung dieser Liebe. Denn nur eine geistige und vor allem eine im unendlichen Geist geeinte Liebe ist dessen fähig. So glaubt man in diesen zwei Seelen ein irdisches Paradies erstehen zu sehen, wo wieder eine volle Harmonie des Höhern und Niedern im Menschen herrscht.

Im letzten Kapitel über den Tod der beiden Heiligen ist neben dem Eifer, mit dem Franziska für Veröffentlichung der Schriften des bischöflichen Freundes und die Einleitung seines Seligsprechungprozesses sorgt, bemerkenswert, wie ihr von Natur etwas zu männlicher Charakter einige Härten wiedererlangt, die er unter dem milden Einfluss des Heiligen abgelegt hatte.

Mag man in Einzelfragen, wie etwa den oben angedeuteten, anderer Meinung sein, so kann man ein Buch doch nur aufrichtig begrüssen, das eine ebenso selten behandelte wie wertvolle Tugend, die der Freundschaftsliebe, auf Grund so einwandfreien Materials zergliedert und

darstellt. Vielleicht wird der eine oder andere Leser schiefe Folgerungen daraus ziehen, das Buch selbst gibt keinen begründeten Anlass dazu. Das Fundament der Heiligkeit, auf dem sich diese Freundschaft von Anfang an aufbaut, ist vielmehr so hoch, dass man eher geneigt sein müsste, den Schluss zu ziehen: Wenn ein so enges Verbundensein mit Gott zu einer Freundschaft zwischen beiden Geschlechtern nötig ist, wer wird da behaupten können, die Vorbedingungen dafür zu besitzen?

E. Raitz von Frentz S. I.

HENRI DUMAINE O. S. B. — **Le Dimanche Chrétien.** *Ses origines. Ses principaux caractères.* — Bruxelles, Soc. des Etudes religieuses, s. a., in-12°, VII-125 pag.

Dans cette brochure de respectables dimensions, l'auteur vulgarise les principales idées de son excellent article du Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie catholiques, en les groupant autour du problème des origines du dimanche. L'institution du dimanche, comme jour de culte obligatoire, est-elle divine? Résulte-t-elle d'une loi établie par le Créateur même, quand il se reposa le septième jour, ou du moins a-t-elle Notre-Seigneur Jésus-Christ pour auteur? Ou bien encore cette institution est-elle purement ecclésiastique? Malgré l'érudition vraiment bénédictine de l'auteur, il ne semble pas que son livre contribue beaucoup à la solution du problème. Tout au plus se trouve-t-on confirmé dans l'opinion la plus commune aujourd'hui, qui attribue au dimanche une institution ecclésiastique. Les notions exposées au chapitre I concernant le culte nous paraissent un peu confuses et, parfois, d'une justesse discutable. Les liturgistes de métier feront leur profit des quelque quarante pages de bibliographie et de notes qui forment la deuxième partie du livre.

Jean M. Hanssens S. I.

A. DARD. — **Les derniers jours du Maître.** — Paris, Gabalda, s. a., 2 vol. in-12° de 280 pag. chacun, Fr. 10.

L'ouvrage de M. l'abbé Dard est maintenant complet; il comprend 8 volumes qui racontent la vie de N. S. Jésus Christ. C'est une simple explication de l'Evangile mais qui offre riche matière à la méditation. Aux charmes du coloris oriental qui nous transporte au pays où vécut le Maître, se mêle l'attrait d'une science qui nourrit l'âme et qui fut puisée chez les Pères et les grands commentateurs.

J. R.

S. ROCHEBLAVE. — **Etude sur Joseph de Maistre** (Cahiers de la Rev. d'Hist. et de philos. relig. Fac. Théol. Prot. Univ. Strasbourg, 4). — Strasbourg, Istra, 1922, in-8°, 49 pag.

Cette étude relève plus du portrait littéraire que de la controverse religieuse. Elle rappelle par maint trait ces « éloges » de grands hommes auxquels l'Académie française décerne volontiers un « *prix d'éloquence* ». Cet honneur échut effectivement au travail de Mr Rocheblave, dans la séance publique du 24 novembre 1892, ce qui explique que de très larges extraits en aient paru, cette année-là même, dans les colonnes d'une revue « *politique et littéraire* » (« Revue Bleue », numéros du 26 novembre et du 3 décembre). Et, à tout prendre, elles y étaient peut-être mieux à leur place que dans les « *Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* ». En les rééditant aujourd'hui dans ce recueil, Mr R. ne les a guère modifiées ; les quelques suppressions qu'il a jugées opportunes, témoignent d'une plus grande maturité de jugement ; elles portent aussi la trace, rien qu'une trace, du revirement considérable survenu dans l'opinion du monde lettré concernant l'illustre auteur des « Soirées » et du « Pape ». On sait que ce revirement est nettement favorable au caractère et aux idées d'un écrivain qui passa longtemps pour incarner avec éclat, avec violence même, les regrets et les secrets espoirs des castes dépossédées de leurs privilèges. Nous serions injuste en accusant l'auteur de cette étude d'avoir manqué de sympathie pour son modèle ; au contraire, les pages les plus belles d'un travail où, à vrai dire, les belles pages abondent, sont précisément celles où Mr R. est visiblement « conquis » par le charme que Maistre exerce infailliblement sur le lecteur de bonne foi. Pourquoi cette sympathie s'arrête-t-elle au seuil de la *pensée* et ne va-t-elle pas jusqu'à la « *compréhension* » juste des « idées » d'un adversaire ? Sans être formellement injuste à l'égard de Maistre, il arrive à l'auteur de n'être pas juste suffisamment en appréciant les théories, les attitudes, la polémique d'un homme dans lequel il voit trop exclusivement le champion de l'Ultramontanisme et de la Papauté. Si par sa personnalité, par son tempérament même, cet homme donne incontestablement un relief puissant à *certains* traits du Catholicisme, qu'il est loin, en réalité, de les exprimer *tous !* A un corps de doctrines, de tendances, d'institutions aussi complexe que celui du Catholicisme, jamais un individu, quelque « représentatif » qu'on le suppose, ne pourra servir de symbole adéquat, moins encore d'interprète unique. Du point de vue *libéral* et *protestant* qui parait bien être celui de Mr R., Maistre

ne peut être qu'un « réactionnaire » préparant la « Contre-révolution » par la « restauration » du pouvoir royal et sacerdotal. Nous ne reprocherons nullement à Mr R. d'avoir taxé les idées de Maistre de « *système dur et inhumain* » mais plutôt d'avoir jugé ces idées du point de vue d'un « *parti* », ce parti fût-il le sien; il aurait fallu le juger du point de vue de la vérité qui, n'étant d'aucun parti, est par là même au-dessus de tous les partis. C'est là la vraie raison pour laquelle cette étude, malgré ses réels mérites, retarde sur l'état actuel des études Maistriennes; il était bien inutile de la déclarer « conçue sans arrière-pensée de rajeunissement »; le Maistre qu'elle nous montre n'est pas assez celui de l'Histoire et beaucoup trop celui du libéralisme révolutionnaire, le Maistre « séide du passé, *uniquement* orienté vers le passé, non vers l'avenir ».

A quoi bon discuter du reste? Bien naïf celui qui espérait l'impartialité au prix de l'héroïsme; un protestant ne saurait donner raison à Maistre sans se condamner lui-même... on ne concilie pas l'unité de foi et l'individualisme religieux, l'autorité doctrinale et le libre examen, ni beaucoup plus généralement, croyons-nous, le point de vue théocentrique avec celui de l'humanitarisme des « droits de l'homme ». Seulement à côté du Maistre qui restera longtemps encore l'épouvantail du libéralisme, on aurait pu nous en signaler un autre, plus intéressant et moins connu, celui qui suggéra à Newman l'idée du « développement du dogme », à Auguste Comte sa notion de la solidarité des générations passées et présentes, à Charles Maurras l'inspiration si profondement antiidéologique de sa politique et de sa sociologie expérimentales...

Ces réserves faites, nous n'aurions plus que des éloges pour les belles qualités d'écrivain de Mr R.; elles sont de tout premier ordre. Si son Maistre est moins « exact » qu'on voudrait nous le faire croire, il est extrêmement brillant et débordant de vie. Encore les inexactitudes concernent-elles le « système » plus que le caractère et la personnalité du penseur. Quand l'admiration de Mr R. n'est pas contenue et comme refroidie par ses antipathies politiques, elle s'exprime avec une émotion qui gagne le lecteur; on lit d'une seule haleine, soutenu que l'on est par l'intérêt, l'éclat du style et la contradiction même qui naît du choc des convictions opposées. Ceux qui étudient Maistre ne peuvent se dispenser de lire le travail de Mr R.; nulle part ils ne trouveront un Maistre mieux peint selon la formule de l'école libérale.

François Janssen S. I.

Dr MARTIN GRABMANN. — **Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin.** (Veröffentl. Albertus-Magnus-Akad. zu Köln, I, 4). — Münster in W., Aschendorff, 1924, in-8°, 96 pag.

Les quelque cent pages que publie Mgr Grabmann renferment, dans leur texte très dense, une matière abondante et d'un grand intérêt. On y trouve non seulement une étude sur la manière dont saint Augustin et saint Thomas d'Aquin ont, chacun de son côté, conçu le rôle de la Vérité première dans l'apparition de nos certitudes, mais encore, et surtout peut-être, l'histoire des interprétations qui ont été données, au cours des siècles et de nos jours, de la doctrine des deux grands docteurs sur ce problème, le plus central sans doute qui soit en philosophie. L'auteur rapporte toutes les opinions principales avec un détail assez poussé et avec un souci de justice et de modération qui met en confiance. Quand on a fini de le lire, on connait vraiment l'état de la controverse, puisque controverse il y a, et l'on sait à peu près toutes les raisons qui ont été apportées, soit pour opposer l'un à l'autre saint Thomas et saint Augustin, soit pour les concilier.

Bien que Mgr Grabmann n'insiste pas principalement sur sa propre manière de voir, il en dit cependant assez pour qu'on la voie sur quelques points et pour que, sur les autres, on la devine. Il exclut nettement l'interprétation récemment reprise en Allemagne, d'après laquelle saint Augustin aurait entendu par illumination une intuition immédiate de l'essence divine (p. 19). Il n'admet pas non plus qu'on attribue l'innéisme au docteur d'Hippone (p. 23). Qu'est-ce donc que l'illumination pour saint Augustin ? Mgr Grabmann discerne bien, car les textes sont explicites, qu'il s'agit d'un contact avec la Lumière éternelle qui est Dieu, et que ce contact n'est pas réalisé une fois seulement, à notre apparition en ce monde, mais à chaque fois que nous percevons la vérité. Mais il ne sait comment préciser davantage (pp. 28, 33). Ou plutôt, sous l'influence peut-être de ses études antérieures sur les augustiniens du moyen-âge, il se décide à préciser davantage. Il pense, en effet, que ce contact ne peut se réduire à une action générale du Créateur et à la seule participation à la Vérité subsistante que réalise notre propre lumière intellectuelle ; mais qu'il consiste en une action spéciale, s'ajoutant à celle de nos forces naturelles (pp. 22, 25, 28). Dès lors, toute la suite de son étude est orientée. Il reconnaitra l'augustinisme dans les théories de S. Bonaventure et de Mathieu d'Aquasparta ; il le trouvera assez voilé dans celle de

saint Thomas. Le docteur angélique, en effet, a déclaré avec toute la netteté désirable que Dieu nous éclaire en ce sens qu'il nous donne l'intelligence, et tout particulièrement cette lumière des principes premiers, qui est en nous une impression de la Vérité première. Dans les textes de saint Thomas, que l'auteur dispose selon l'ordre chronologique, cette doctrine ne varie vraiment pas. Saint Bonaventure, au contraire, en plus de l'activité naturelle de l'intellect agent, exige un surcroît de lumière divine, une illumination particulière, qu'il croit nécessaire pour rendre compte des caractères de notre connaissance.

Je ne crois pas, pour ma part, que les textes de saint Augustin imposent l'interprétation de saint Bonaventure. On peut, me semble-t-il, reconnaître sur ce point des divergences importantes entre saint Thomas et son illustre contemporain, -- moins essentielles pourtant que des livres récents le soutiennent, — et néanmoins croire à l'accord profond de saint Thomas avec saint Augustin. Pour ne pas répéter les raisons que j'en ai données ailleurs, et que Mgr Grabmann a rapportées avec beaucoup d'exactitude et de bienveillance [1], qu'il suffise ici de remarquer que, si bien des textes de saint Augustin supportent plusieurs interprétations, il en est aussi de précis, qui placent en nous, et non en Dieu, toute la lumière qui nous éclaire immédiatement. Quoi qu'on en ait dit, la psychologie de saint Augustin n'est nullement incompatible avec une collaboration des sens et de l'intelligence pour l'acquisition des idées. Au contraire, quand on a fermement refusé de voir l'ontologisme dans saint Augustin, les exigences de l'ensemble des textes et la logique interne de la doctrine portent naturellement la pensée vers l'interprétation de saint Thomas. Un contact avec la Vérité première, qui n'est pas une vision, et qui pourtant nous fait juger les choses, que peut-il être sinon la réception de la lumière même par laquelle nous jugeons? On comprend très bien, en tous cas, que saint Thomas ait pu l'entendre de la sorte, et que, rapprochant lui-même, non point seulement par un sentiment respectueux, mais pour y voir clair et pour aller au fond des choses, — « ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc », — la participation aux Idées divines dont parle Augustin et la création par Dieu de notre intelligence, comme il s'exprime lui-même, il n'ait pas vu entre ces deux manières de parler grande différence: « Non multum

[1] On peut voir aussi notre article « Saint Thomas et saint Augustin » dans *Scritti vari, nel VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino* (Num. speciale della Scuola Cattolica, Milano, 1924).

autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur » [1].

Mgr Grabmann reconnait d'ailleurs dans le thomisme, qu'il conçoit avec raison comme une synthèse d'Aristote et de saint Augustin, et qu'il interprète volontiers à la manière du T. R. P. Lepidi (p. 87), l'empreinte profonde de l'augustinisme (pp. 16, 64-65, 87, 90). Cette empreinte, telle qu'il la relève, c'est, croyons nous, l'essentiel de l'illumination augustinienne. CHARLES BOYER S. I.

ANNA TUMARKIN. — **Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie.** (« Wissen und Forschen », 15). — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, VIII-166 S.

Eine philosophische Untersuchung über die Einleitungsfragen der empirischen Psychologie, besonders über Gegenstand und Methode. Verfasserin verwirft eine besondere psychische Wirklichkeit der Vorstellungen, eine Erklärung durch die Gesetze der Vorstellungsverbindungen im Sinn der Assoziationspsychologie. Die « neue Psychologie » im Sinn Diltheys erforscht den Inhalt der Seele selbst, den in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang, der allem Erkennen schon zugrunde liegt. Da die Selbstbeobachtung den seelischen Zusammenhang notwendig zerreisst, die flüchtigen Stimmungen entweder übersieht oder im Gegenteil durch die Aufmerksamkeit verändert, verzerrt, muss ein ganz neues Ziel der Forschung gesteckt werden. Die einzig mögliche Erkenntnis des Psychischen ist die Rekonstruktion des seelischen Zusammenhangs aus seinen einzelnen objektiven Aeusserungen. Aus dem objektiven Bewusstseinsgehalt sind alle einzelnen Lebensäusserungen in ihrer Beziehung zur psychischen Wirklichkeit zu verstehen.

Was heisst dieses psychologische Verstehen? Es ist nicht das in der Naturwissenschaft übliche kausale Erklären, das Verfasserin im Gegensatz zur Theorie und Praxis der experimentellen Psychologie für unmöglich hält. Es genügt aber auch nicht die Methode von Dilthey und Jaspers, die Einfühlung, die eher eine Kunst ist, nicht eine allgemein mitteilbare Methode. Sondern man muss erst den subjektiven Eindruck der Einfühlung nach der Einheit der fremden Persönlichkeit korrigieren. Dass bei den verschiedenen Menschen eine Einheit objektiver Ziele besteht, ist die feste Grundlage gegenseitigen Verstehens, auch dann wenn die Einfühlung nicht mehr gelingt. Gegenüber dem

[1] *De spiritualibus creaturis,* art. 10 ad 8.

individuellen Zweckzusammenhang fragt man sich: aus welcher Nötigung des Lebens heraus hat die allgemeine objektive Aufgabe grade diese Abänderung erfahren?

Diese allgemeinen Bemerkungen werden etwas klarer aus den Ausführungen über die Methode der psychologischen Forschung. Im eigentlichen Sinn verständlich ist uns immer der Zweckzusammenhang, der sinnvolle Grund alles Strebens. Deshalb steigt die wahre Methode nicht, wie die genetische, aufwärts von den tiefsten Stufen des Bewusstseins zu den höchsten, sondern umgekehrt herab. Die Sinnesleistungen werden nur dadurch verstanden, dass sie durch die Aufgabe des Erkennens verlangt werden. Ebenso ist die sittliche Selbstbestimmung die wissenschaftliche Grundlage der Willenspsychologie usw. Um das Individuum zu erkennen, müssen wir uns erst einen einheitlichen seelischen Zusammenhang konstruiren aus seinen einzelnen Aeusserungen. Aber nur jene neuen Aeusserungen werden als wahrer Ausdruck seines Lebens angenommen, welche zum bisherigen erfahrenen Zusammenhang passen. Die Anwendung dieser Prinzipien auf den einzelnen Fall ergibt dann freilich immer nur eine Möglichkeit. Das individuelle Leben bleibt vieldeutig. Die Praxis muss deshalb über die allgemeine Wissenschaft hinaus zur künstlerischen Intuition, zur Einfühlung ihre Zuflucht nehmen; dazu gehört ein psychologischer Takt.

Die so umrissene neue Psychologie beansprucht in ihrer objektiven Verständlichkeit das Vorbild aller anderen Wissenschaften zu sein; denn nirgendswo sonst als in den Motiven des menschlichen Handelns erfahren wir die innere Notwendigkeit des Seins, verstehen also die Wirklichkeit. Deshalb versucht auch die Biologie, wo die kausale Erklärung versagt, die Erscheinungen der Natur so zu denken, als ob ihnen ein Zweckzusammenhang zugrunde läge. In anderer Beziehung bleibt freilich diese finalistische Betrachtung hinter der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zurück. Denn auf Grund der Zweckbetrachtung können wir nicht die bedingende Ursache feststellen, wie in der Naturwissenschaft; deshalb bleibt das Verstehen einer gegebenen Lebensäusserung aus dem seelischen Zusammenhang immer problematisch (!).

Nach diesem Schlussgeständnis wird es doch wohl dabei bleiben, in der empirischen Psychologie sich an die Selbstbeobachtung zu halten, und trotz des Verbotes der Verfasserin Ursachen und Wirkungen festzustellen; die neue Methode wird sich in der Hauptsache wohl damit begnügen müssen, als nachträgliche Rechtfertigung der gefundenen Kausalzusammenhänge herangezogen zu werden. Jos. Froebes S. I.

KARL GROOS. — **Der Aufbau der Systeme.** *Eine formale Einführung in die Philosophie.* — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, XI-319 S.

Das Buch des bekannten Tübinger Psychologen ist im wesentlichen eine Zusammenfassung der Artikel, die er seit einer Reihe von Jahren in der Zeitschrift für Psychologie veröffentlicht hat. Es ist vorzüglich geeignet, den Philosophiestudierenden nach gewissen formalen Gesichtspunkten in das Studium der grössten Philosophen einzuführen. Wie man, sagt Groos, an den Werken der Architektur die verschiedenen Bauformen vergleichen kann, um ein Bild von den mannigfachen Möglichkeiten der Konstruktion zu erhalten, so werden hier die stilbildenden Faktoren in dem gedanklichen Aufbau der idealen Gegenstände dargestellt.

Der erste Teil gibt eine Uebersicht über besonders berühmte Fälle von Gegensätzen, Dualismen, dh. von dichotomischen Teilungen. Schon in der Mythologie spielen sie eine Rolle; man denke an die Gegensätze von Himmel und Erde, von Licht und Finsternis, von Chaos und Kosmos. Bei den Vorsokratikern finden sich Gegensätze im Werden (Verdichtung und Verdünnung; Liebe und Hass usw); Gegensätze im Sein (zwischen den Zahlen; das Erfüllte und das Leere; der Gegensatz von Leib und Seele, von Sinn und Verstand); der Dualismus von Meinung und Wissen bei Plato; der von Leib und Seele bei Descartes; von Apriori und Stoff, von phänomenaler und transszendenter Welt bei Kant werden eingehender besprochen.

Der grössere zweite Teil des Buches behandelt die mannigfachen Versuche, diese Dualismen zu überwinden. Lehrreich ist, wie die ersten Nachfolger von Kant seine Dualismen auflösen; es bahnt sich schon bei ihnen die Entwicklung im Dreitakt an, die bei Hegel Grundzug des Systems wird. Allgemeiner ist es eine radikale Lösung, wenn die eine Seite des Gegensatzes geleugnet wird. So ergeben sich bisweilen die diametral entgegengesetzten Systeme, wie bei Materialismus und Spiritismus; in anderen Fällen findet sich nur das eine Extrem: so finden sich von Weltprinzipien bisweilen ein böses neben einem guten, aber wer nur ein einziges aufstellt, nimmt immer nur das gute an.

Zu gewaltigeren Bildungen kommen die interponierenden Lösungen, wovon das System Platos ein günstiges Beispiel ist, mit seinen vielfachen Wechselwirkungen zwischen Sinnes- und Ideenwelt. Die Einschiebung von Mittelgliedern führt gelegentlich zu einem Stufenreich aller Dinge, wie wieder bei Plato. Wird aus der Verschiedenheit der

Seinsstufen eine zeitliche Abfolge gemacht, so ergeben sich die verschiedenen Formen der auf- und absteigenden Entwicklungen, die besonders Origenes zu einem grossartigen Kreisprozess vereinigte.

Für die Neuzeit sind besonders charakteristisch die monistischen Lösungsversuche, die Groos in all ihren Abarten verfolgt; besonders in ihrer Verbindung mit Parallelismus. Die Zweimethodenlehren von Mach und Wundt lassen für die Psychologie keinen eigenen Gegenstand gelten, sondern nur einen verschiedenen Standpunkt der Betrachtung gegenüber derselben Welt. Manchmal wird auch der Gegensatz von Mechanismus und Teleologie parallelistisch gelöst. Zu den verschiedenen modernen Formen des Monismus, die eingehend dargelegt werden, gehören der materialistische, der kritische Monismus Riehls, der psychische Monismus von Heymans mit seiner Kritik durch Becher; auch die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele wird als die für den praktischen Psychologen « weitaus natürlichste » gewürdigt. Im ganzen kann gesagt werden, dass die Darstellung der verschiedensten philosophischen Systeme ungemein klar und lichtvoll gegeben wird und nicht wenig beitragen wird, dem Anfänger in den Wirwarr der Systeme eine erste Einführung zu geben. Weniger befriedigen wird manchen Systematiker die schliessliche Entscheidung, die nur allzu häufig fehlt oder mit schwer verständlicher Zurückhaltung ausgesprochen wird; wenn hierin nicht vielleicht eine absichtliche methodische Zurückhaltung vorliegt.

Jos. Fröbes S. I.

OTTO SELZ. — **Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums.** — Bonn, Cohen, 1922, in-8°, XXVIII-688 S.

Das vorliegende Werk erscheint als Fortsetzung und zweiter Band zu den 1913 veröffentlichten Untersuchungen des Verfassers « *Ueber die Gesetze des geordneten Denkverlaufes* », stellt aber zugleich ein selbständiges Ganzes für sich dar. Die 1913 am einfacheren Fall reproduktiver Tätigkeit untersuchte Frage, wie Richtung und Ordnung in unsere zielstrebige Geistestätigkeit komme, wird nun auf das kompliziertere Gebiet neuschaffender Geistesarbeit ausgedehnt.

Als das Carakteristischste am Gesamtresultat seiner Untersuchungen hebt Selz selber hervor die Ueberwindung der älteren assoziationsmechanistischen Doktrin, die als gesonderte Grundlage des zielstrebig im Dienst bestimmter Aufgaben stehenden Denkens ein diffuses Spiel von, nur nach den allgemeinen Assoziationsgesetzen sich auswirkenden Reproduktionstendenzen und Perseverationstendenzen annahm. In den

Protokollen der Selz'schen Versuchspersonen über ihre Aufgabelösungen — (es handelte sich um Bildung von über-, neben-, untergeordneten Begriffen zu gebotenen Begriffen u. ä. Aufgaben) — zeigte sich, dass die übernommene Aufgabe keineswegs zunächst ein diffuses Spiel von Vorstellungsassoziationen, ein Auftauchen irgendwelcher Vorstellungen auslöste, sondern dass zunächst die Aufgabe bestimmte, der Lösung wirklich oder vermeintlich dienliche Methoden aktualisierte, die ihrerseits wiederum nicht beliebige, sondern von vorneherein in den Aufgabekomplex passende, schon im Bewusstwerden « aufgabebeherrschte » Vorstellungen u. s. w. ins Bewusstsein hoben. Für ein diffuses Spiel von Assoziationen blieb kein Raum mehr.

Wenn irgendwo, so müssten sich solch diffuse Tendenzen geltend machen bei Fehlleistungen. Dem entgegen zeigt der erste Abschnitt des Buches, ein interessanter Beitrag zur Psychologie des Irrtums, dass selbst diese Fehlleistungen auf in sich durchaus aufgabebeherrschte Tendenzen zurückgingen, während aufgabefremde Vorstellungen für den irrigen Denkverlauf von praktisch keiner Bedeutung waren. Der zweite Abschnitt des Buches bietet die überaus eingehende Analyse der Protokolle über die richtigen Aufgabelösungen, mit dem eben erwähnten Resultat. Der dritte Abschnitt bringt die Klassifikation der, im zweiten herausgeschälten psychischen Tätigkeiten (der Versuchspersonen), der « determinierten Komplexergänzung », der « determinierten Aehnlichkeitsreproduktion », der « Abstraktion ». Der vierte Abschnitt endlich weist in einer « Theorie des produktiven Denkens » auf die Wege, die der Geist im Schaffen, im Entdecken und Erfinden neuer Werte geht, jenachdem es sich handelt um neues Finden von zunächst ganz unbekannten oder um Determinierung von in allgemeinen Umrissen bekannten Mitteln zu bestimmtem Zielen oder um Nachschaffen von erstmals « zufällig, aus einer, zu anderen Zwecken gesetzten, Handlung erwachsenen Werten. Diese letzteren Ausführungen decken sich im Ganzen mit denen des Verfassers in seiner Habilitationsrede 1911 (vergl. « Arch. f. d. ges. Psych. » 1912). Ein letzter Paragraph weist auf überraschende Parallelen der Selz'schen Beobachtungen mit Theorien Köhlers über die Beobachtungen an Schimpansen.

Der letzte Paragraph hätte unstreitig gewonnen, wenn neben interessanten Aehnlichkeiten auch die noch grösseren und unseres Erachtens unüberbrückbaren Gegensätze zwischen menschlichem Geistesleben und scheinbar « einsichtigen » Handlungen der Köhlerschen Versuchstiere entsprechend berüchsichtigt worden wären, wie es schon Karl Bühler (*Die geistige Entwicklung des Kindes*) und noch mehr

Joh. Lindworsky (« Stimmen der Zeit » 97 (1919) S. 68 ff.) getan haben. Zum Gesamtresultat der Selz'schen Untersuchungen mag sich die Frage aufdrängen, ob bei geistig weniger disziplinierten Versuchspersonen dem Spiel assoziativer Reproduktionstendenzen nicht doch mehr Bedeutung zukäme, sowie, ob nicht doch etwas sehr der eine, assoziative, Mechanismus durch einen anderen, den Komplex = Mechanismus, aber eben doch « Mechanismus » ersetzt werde. Auf jeden Fall hat es die überaus genaue Analyse der Protokolle seiner, für systematische Selbstbeobachtung hervorragend geschulten Versuchspersonen dem Verfasser ermöglicht, eine der eindrucksvollsten Arbeiten der « denkpsychologischen Schule » zu schaffen und stellt des Selz'sche Buch ein « Standart Work » denkpsychol. Forschung dar — sowohl in der Ueberwindung einseitiger Zurückführung geistigen Lebens auf die « Association of ideas », wie auch als bedeutsamer positiver Vorstoss in das so fein verwobene Gebiet der höheren geistigen Funktionen.

A. W.

JULIUS SCHULTZ. — **Die Philosophie am Scheidewege.** *Die Antinomie im Werten und im Denken.* — Leipzig, Meiner, 1922, in-8°, VII-331 pag.

Das Buch handelt weniger über Philosophie als über verschiedene Arten zu philosophieren. Ausgehend von der skeptisch-relativistischen Grundausschauung, dass es absolute Metaphysik und Philosophie nicht gebe, begnügt es sich, zwei Haupttypen philosophischen Auffassens, Wertens und Systematisierens aufzustellen, des Praktikers und des Aesthetikers. Höchstes Ziel des « Praktikers » ist das Gedeihen der Gruppe, oberstes Gut des « Aestheters » der Formenreichtum. Diese beiden Hauptklassen werden in den folgenden Abschnitten erläutert an den Fragen des Lebens, der Ethik, Metaphysik und Menschheitsgeschichte. In all diesen philosophischen Einzelfragen will Schultz die verwirrende Mannigfaltigkeit der gegensätzlichen Meinungen unter die beschriebenen Haupttypen einordnen.

Ganz abgesehen von der relativistischen und atheistischen Grundeinstellung ist zu sagen, dass ein so allgemeines Schema wie Praktiker-Aesthet für die psychologische und systematische Beurteilung der philosophischen Lehren über Leben, Sittlichkeit u. s. w. nicht die Bedeutung hat, die ihr der Autor beimisst. Vielfach bleibt gerade das Wesentliche und Eigentümliche einer philosophischen Weltbetrachtung gänzlich unbeachtet. JOH. B. SCHUSTER S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

Si quod argumentum per plures fasciculos alicuius periodici continuatur numero intra parenthesim titulo argumenti addito indicatur pagina praecedentis voluminis nostri periodici, ubi ultimo hoc ipsum argumentum inscriptum est.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

b. Quaestiones particulares.

Adam A., Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres. (Thèse de doctorat). Bourg 1923, Impr. du « Journal de l'Ain » 110 p. — Cf. Debougine: Rev. Hist. Eccl. 25 (1924) 264-265.

Bardy G., Paul de Samosate. Etude historique. Louvain, « Spicil. Sacrum Lovaniense ». — Cf. M. Viller: Gregorianum 5 (1924) 465-466.

id., L'autorité du Siège Romain et les controverses du IIIe siècle (230-270): Rech. Sc. Rel. (V, 486). 14 (1924) 385-410.

Batiffol P., Le Siège apostolique (359-451). Paris 1924, Gabalda. VII, 624 p. 12°.

Boutet J., Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr (210-258). Avignon 1923, Aubanel. XIII, 279 p. — Cf. J. Flamion: Rev. Hist. Eccl. 25 (1924) 251-253.

Chossat M., La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155. Louvain 1923, « Spicilegium Sacrum Lovaniense », VI, 212 p. — Cf. E. de Moreau: Rev. Hist. Eccl. 25 (1924) 265-267.

Coan A. I., The rule of faith in the Ecclesiastical writings of the first two centuries. Washington 1924, Catholic University. 116 p.

Eibl H., Augustin und die Patristik. München 1923, E. Reinhardt. 462 p. — Cf. H. Koch: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 369-371.

Faggiotto A., Scrittori cristiani antichi n. 9: L'eresia dei Frigi. Roma, 1924, lib. di coltura. 147 p. 12°.

Faye E. de, Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée. I. Sa biographie et ses écrits. Paris 1923, Leroux. 250 p.

Goodenough E. R., The theology of Justin Martyr. Iena Frommann. — Cf. R. P. Casey: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 419-422.

Harnack A. v., Neue Studien zu Marcion. Leipzig 1923, Hinrichs. 36 p. — Cf. I. Behm: Theol. Literaturbl. 45 (1924) 190.

Hüntemann U., Tertulliani de praescriptione haereticorum libri analysis cum appendice de commonitorio Vincentii Lirinensis. Ad Claras Aquas 1924, Typ. Coll. S. Bonaventurae.

Jackson F. I., Studies in the life of the early church. London 1924, Hodder. 263 p.

Lebon J., La position de Saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme: Rev. Hist. Eccl. 25 (1924) 181-210.

Malry A., Les divergences dogmatiques entre l'Eglise Romaine et l'Eglise orthodoxe gréco-slave: Nouv. Rev. Théol. 51 (1924) 321-332. 400-425.

Marini Card. N., Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo. Seconda edizione, notabilmente accresciuta. Roma 1922, Tip. Poliglotta Vaticana. xx, 373 p.

Meyer E., Ursprung und Anfänge des Christentums (3Bde) III. Bd. Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums. Stuttgart 1923, Cotta. x, 606 p. — Cf. A. Jülicher: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 337-345.

Moulard A., Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité. Paris 1923, Gabalda. 322 p. — Cf. J. Forget: Rev. Hist. Eccl. 253-257.

Pérez-Goyena A., Defendió Caramuel la fallibilidad del Papa hablando « ex cathedra »?: Est. Ecl. 3 (1924) 435-438.

id., El P. Juan de Mariana considerado como teólogo: Est. Ecl. 3 (1924) 396-408.

Rabeau G., La théologie et la classification des sciences: Rev. Thom. nouv. sér. 7 (1924) 127-149.

Raven Ch. E., Apollinarism (V, 485). — Cf. C. A. Scott: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 417-419.

Wernle P., Einführung in das theologische Studium [3]. Tübingen, Mohr. — Cf. L. de Grandmaison: Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 454-457.

Zedelghem A. de, La théologie d'Abélard: Est. Francisc. 33 (1924) 25-43.

V. Theologia Fundamentalis.

b. Quaestiones particulares.

Bell G., Documents on Christian Unity: Oxford 1924, Univ. Pr. xx, 382 p.

Bouyssonie A., Batailles d'idées sur les problèmes de Dieu, du bien et du vrai. Paris, Beauchesne. — Cf. E. Hugueny: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 416-417.

Brunhes G., Christianisme et catholicisme. Paris, Beauchesne. — Cf. E. Hugueny: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 420-421.

Buonaiuti E., Apologia del Cristianesimo: Roma 1923, Formiggini 84 p. — Cf. H. Koch, Theol. Literaturzt. 49 (1924) 350-352.

Charles Pierre, La robe sans couture. Un essai de luthéranisme catholique. La Haute Eglise allemande. Bruges 1923, Beyaert. xii, 187 p. — Cf. E. Hugueny: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 421-422.

Cordovani M., Rivelazione e filosofia. (Publ. dell'Univ. catt. del Sacro Cuore. Milano, Soc. ed. — Cf. E. Hugueny: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 415-416.

Cremin C., The infallible Church: Eccl. Rev. 71 (1924) 225-232.

Dubois F., Le problème religieux: Tourcoing, Duvivier. — Cf. E. Hugueny: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 414-415.

Eymieu A., Deux arguments pour le catholicisme. Paris, Ed. Spes. — Cf. E. Hugueny: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 419-420.

Gore Ch., The reconstruction of belief. Belief in God: Belief in Christ: the Holy Spirit and the Church. London, Murray. — Cf. A. Nairne: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 415-417.

Harapin Th., Primatus Romani Pontificis in Concilio Chalcedonensi et Ecclesiae dissidentes. (V, 326). — Cf. J. Forget: Rev. Hist. Eccl. 25 (1924) 257-260; A. Pérez Goyena: Est. Ecl. 3 (1924) 310-312.

La Brière Y. de, L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté Souveraine. Paris 1924 « Editions Spes » 320 p.

Lahorgue P. M., Le réalisme de Pascal. Essai de Synthèse Philosophique Apologétique et Mystique. Paris 1923. Beauchesne. 318 p.

Lobstein P., Trois problèmes d'Apologétique chrétienne contemporaine: Rev. Hist. et Phil. rel. 4 (1924) 371-380.

Longridge G., Theosophy and Christianity. London 1924, Mowbray. 30 p. 12°.

Mc Dowall S., Evolution, Knowledge and Revelation. Cambridge. Univ. Pr. — Cf. F. R. Tenant: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 409-414.

Mele A., Filosofia della rivelazione. Roma 1924, Signorelli. iv, 274 p.

Meyer F. B., Peter fisherman, disciple, Apostle. London 1924, Morgan and Scott. 224 p.

Murray R. H., Is the Pope infallible? London 1924, Simpkin. 41 p. 12°.

Pope R. M., Early Christianity and the Modern Church. London 1924, Sharp. 256 p.

Rauch F., Die Uroffenbarung und andere religiöse Fragen im Lichte der Prähistorik und der neueren Völkerkunde für Gebildete aller Stände. Graz 1924, Moser.

Rope H. E. G., The visible unity of the Church an article of faith: Month 144 (1924) 319-329.

Tainsh E. C., The christian hypothesis. London, Longmans. — Cf. J. K. Mozley: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 314-315.

Tauzin E., Les notes de Pascal sur les prophéties messianiques: Rev. Apol. 39 (1924) 32-43.

Walz I. B., Die Sichtbarkeit der Kirche. Ein Beitrag zur Grundfrage des Katholizismus. Würzburg 1924, St. Rita-Verlag. xxii, 375 p. — Cf. D. Schmidt: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 333-334.

Wordsworth C., Union with Rome. London 1924, Thynne. 109 p.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Ballerini G., L'esistenza di Dio di fronte alla scienza ed al pensiero moderno. Quarta edizione nuovamente ed intieramente rifatta. Pavia, Artigianelli. — Cf. L. Civardi: Scuola Cattolica a. 52 ser. VI, 3 (1924) 470-471.

Becker I. B., Uebernimmt Gott die Verantwortung für alles Geschehen, auch das sündhafte?: Theol. pr. Quart. (V, 487); 77 (1924) 623-636.

Beckwith C., The Idea of God: Historical, critical, constructive. London. Macmillan. — Cf. J. K. Mozley: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 316-319.

Fabijan I., Quaestio de possibilitate salutis pro omnibus hominibus: Bog. Vest. 4 (1924) 238-261.

Gardeil A., La structure de la connaissance mystique: Rev. Thom. 7 (1924) 109-126. 225-242.

Holmes W. H. G., The presence of God: A Study in divine immanence and transcendence. London, Soc. Prom. Christ. Knowl. — Cf. J. K. Mozley: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 315-316.

Lamiroy H., De voluntate Dei rationabili: Coll. Brug. 24 (1924) 284-287.

Stockums Th. W., Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder (V, 327). — Cf. F. M. de C.: Est. Francisc. 33 (1924) 60.

2. *De Deo Trino.*

Lamiroy H., De processione Spiritus Sancti: Coll. Brug. 24 (1924) 308-311.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. Quaestiones particulares.

C. E., La création et l'adoption: Rev. Apol. 39 (1924) 44-56.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. Tractatus integri.

Felder H., Christ and the critics. A defence of the divinity of Jesus against the attacks of modern sceptical criticism. Transl. from the original German by I. L. Stoddard. Vol. I. London 1924, Burns, Oates. 435 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Bosworth E. I., Life and teaching of Jesus. London 1924, Macmillan. 424 p.
Breitung A., De conceptione Christi Domini inquisitio physiologico-theologica. Gregorianum 5 (1924) 391-423.
Drown E., The creative Christ: a study of the Incarnation in terms of modern thought. London, Hodder. — Cf. J. K. Mozley: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 319-320.
Gratry A., Jésus-Christ, réponse à Renan [2]. Paris 1924, Téqui. 140 p. 12°. — Cf. E. Hugueny: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 418-419.
More P. G., The Christ of the New Testament. Oxford 1924, Oxford Pr. 294 p.
Piepenbring C., The Historical Jesus. Transl. by L. A. Clare. London 1924, Allen. 224 p.
Relton H. M., The Catholic Conception of the Incarnation and other sermons. The scholar in the pulpit. London 1924, Soc. Prom. Christ. Knowl. 123 p.
Robertson A. T., The Christ of the Logia. London 1924, Hodder 247 p.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Jouassard G., L'abandon du Christ d'après Saint Augustin: Rev. Sc. Phil. et Théol. 13 (1924) 310-326.

3. *De opere Christi.*

Rivière J., Sur les premières applications du terme « satisfaction » à l'oeuvre du Christ: Bull. Litt. Eccl. (1924) 285-297.
Tobac E., Note sur la doctrine du Christ, Nouvel Adam: Rev. Hist. Eccl. 25 (1924) 243-247.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Garriguet L., La Vierge Marie [5]. Paris 1924, Téqui. 460 p. 4°. — Cf. A. Pérez-Goyena: Est. Ecl. 3 (1924) 313-315.
Mattiussi G., L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma Cattolico (V, 328). — Cf. G. Huarte: Gregorianum 5 (1924) 456-459.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De fide.*

Lefébure A., L'acte de foi. Troisième édition. Paris 1924, Blot. xx, 468 p.

2. *De actibus humanis.*

Alès A. d', La liberté des mystiques: Est. Francisc. 33 (1924) 154-160. 230-235.

James L., The doctrine of intention. London 1924, Soc. Prom. Christ. Knowl. 94 p.

Landgraf A., De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum: Bog. Vest. (V, 490). 4 (1924) 212-225.

XI. De Sacramentis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

La Taille M. de, Mysterium fidei: De Augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes. Ed. altera. XVI, 668 p. 4°. — Quoad primam huius operis editionem cf. P. M. de M.: Est. Francisc. 33 (1924) 58-59; A. Springer: De magno quodam et recenti opere eucharistico: Bog. Smotra 2 (1923) 198-221.

id., Esquisse du mystère de la Foi suivie de quelques éclaircissements. Paris 1924, Beauchesne. IX, 282 p.

id., The Last Supper and Calvary. A reply to critics. Dolphin Pr. 1924, Philadelphia 55 p.

id., The Last Supper and Calvary. A reply to critics: Eccl. Rev. 71 (1924) 1-22. 122-145.

Otten B., Institutiones Dogmaticae. Tom. V. (V, 490). — Cf. A. Pérez-Goyena: Est. Ecl. 3 (1924) 308-310.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Brouillard R., « Sacramenta propter homines »: Nouv. Rev. Théol. 51 (1924) 464-473.

Ghellinck J. de, Pour l'histoire du mot « sacramentum ». I. Les Anténicéens Paris 1924, Champion. IX, 392 p. — Cf. E. Lohmeyer: Theol. Literaturzt. 49 (1924) 417-419.

2. *Eucharistia.*

Ami du clergé, Comment expliquer l'altération des espèces eucharistiques? — Quelle est la notion théologique de la transsubstantiation?: Ami du clergé 41 (1924) 641-646.

Connolly R. H., The meaning of ἐπίκλησις: a reply: Journ. Theol. Stud. 25 (1924) 337-364.

McDonald A., The sacrifice of the Mass in the light of Scripture and Tradition. London, Kegan. — Cf. M. de la Taille: Gregorianum 5 (1924) 461-465.

Milet A., La divine Eucharistie, théologie spéculative et ascétique [2]. Paris 1924, Lethielleux. vi, 478 p.

Zychlinski A., Sincera doctrina de conceptu transsubstantiationis iuxta principia S. Thomae Aquinatis: Ciencia Tom. 16 (1924) 28-65.

3. *Paenitentia.*

Galtier P., Tractatus dogmatico-historicus. Paris 1923, Beauchesne viii, 480 p. — Cf. E. Hocedez: Nouv. Rev. Théol. 51 (1924) 357-359.

Hocedez E., L'Eglise des saints et le rigorisme primitif: Nouv. Rev. Théol. 51 (1924) 257-267.

Paulus N., Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vol. III. Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Paderborn 1923, Schöningh. xii, 558 p. — Cf. Month 144 (1924) 280-281.

4. *Extrema Unctio.*

Bord J. B., L'Extrême-Onction d'après l'épitre de S. Jacques examiné dans la tradition. Bruges 1923, Beyaert xii, 172 p. — Cf. E. Hocedez: Nouv. Rev. Théol. 51 (1924) 359-360.

Quera M., La forma del sacramento de la Extremaunción: Est. Ecl. 3 (1924) 264-281.

5. *Ordo.*

Hocedez E., Une découverte théologique: Nouv. Rev. Théol. 51 (1924) 332-340.

6. *Matrimonium.*

Hocedez E., Saint Jean Chrysostome, apôtre de la virginité: Nouv. Rev. Théol. 51 (1924) 473-478.

XII. De Novissimis.

b. Quaestiones particulares.

Krebs E., Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche. Freiburg 1923, Herder. xii, 220 p.

Fr. S. Mueller S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

INSTAURATIO STUDIORUM. — Die 6 Novembris in templo S. Ignatii instaurata sunt studia scholastica, praesidente Eñio Card. Billot, adstantibus pluribus Excñis Episcopis, nonnullis aliis dignitate praestantibus atque Professorum Universitatis Collegio. Postquam de festis centenariis et aliis quae anno proxime elapso evenerunt, retulit Praefectus Studiorum, quaedam innuit hoc anno aptius ordinanda ac praesertim in cursibus Magisterii, in quibus augetur facultas theologica schola historiae religionum, facultas vero philosophica speciali schola quae praecipue exponet relationes inter scientias naturales et philosophiam. Demum nuntiavit peculiarem litterarum latinarum scholam secundum Summi Pontificis Pii XI « motu proprio », quod infra subicimus, in Athenaeo nostro constituendam. Postea R. P. Domenici, professor historiae ecclesiasticae et archaeologiae christianae, orationem habuit de Collegio Romano atque narravit quibus temporum vicissitudinibus historia eius contexta sit et quam late in vitam religiosam et litterariam influxerit.

Secuta est promulgatio graduum academicorum et praemiorum distributio. In *Magisterii* cursibus hoc anno 4 MAGISTRI AGGREGATI titulum consecuti sunt, 1 in facultate theologica, 3 in facultate phisolophica. Ad gradus academicos in ordinaria examinum sessione promoti sunt: DOCTORES *in Theologia* 76, *in Iure Canonico* 17, *in Philosophia* 71; PROLYTAE *in Theologia* 116, *in Iure Canonico* 21, *in Philosophia* 56; BACCALAUREI *in Theologia* 130, *in Iure Canonico* 86, *in Philosophia* 127.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PII DIVINA PROVIDENTIA PAPAE XI MOTU PROPRIO DE PECULIARI LITTERARUM LATINARUM SCHOLA IN ATHENAEO GREGORIANO CONSTITUENDA.

Latinarum litterarum quae quantaque sit dignitas ac praestantia, nulli obscurum putamus, qui antiqua earum monumenta non ignoret atque in humanitatis optimarumque artium studiis aliquem sensum habeat. Romani enim scriptores – quos perperam dixeris, exscribendo

imitandoque, meros Graecorum pedisequos fuisse, cum horum, contra, sapientiam atque inventa ad patrium accommodaverint ingenium suaque ipsorum industria elaboraverint – tali commentaria et volumina sua rerum sententiarumque gravitate ornavere, eamque in amplo apteque composito verborum circuitu praeferunt maiestatem cum concinnitate elegantiaque coniunctam, ut latinam linguam, quae, in omnes gentes pervagatissima, Imperii universitati servierat, Romanus Pontificatus delegerit habueritque dignam, qua tamquam magnifica caelestis doctrinae sanctissimarumque legum veste uteretur. Nec facile quisquam infitiabitur, complures e Patribus, Doctoribus et christianae fidei defensoribus latine ita scripsisse, ut optimis ethnicorum non multum vi ac venustate orationis cedere videantur. idque praeterea Ecclesiae esse honori tribuendum, quod non modo vetustissimos latinos codices iniuriae temporis eripuit incolumesque posteritati servavit, sed etiam quod, hac latinitatis laude si qui saeculorum decursu floruerunt, ii plerumque aut in utroque clero numerabantur aut Urbis plausum ac praemia assecuti sunt. E qua quidem operosae artis quasi palaestra alium percipi licere fructum, eundemque sane laetissimum, est apud intellegentes communiter receptum: scilicet, quo plus studii laborisque in latinas insumitur litteras, eo maiorem inde efficientiam aptioremque verborum structuram ad usum patrii sermonis traduci. Quo in genere memoriae proditum est, Iacobum Bossuet et Paulum Segneri, qui inter oratores suae quisque gentis principem locum obtinent, solitos fuisse dicere, si quid dignitatis ac virtutis in suis orationibus esset, id se in primis Marci Tullii studio acceptum referre.

Cum igitur non tam humani civilisque cultus quam religionis ipsius Ecclesiaeque catholicae interesset, latini sermonis plenissimam in clero scientiam provehi ac propagari, eandemque non praeceptis et arte circumscriptam, sed etiam ad usum exercitationemque polite ornateque scribendi translatam, nihil mirum si decessores Nostri, nunquam, pro rerum temporumque condicione, sibi temperaverunt, quin latinitatis rationibus prospicerent: quod eo studiosius egerunt, quo deteriorem in statum latinae litterae decidissent. Quem quidem suum purioris latinitatis amorem iidem Romani Pontifices vel hoc ipso ostendere visi sunt, quod, quotiescumque sibi licuit – atque non uni quidem eorum licuit – adiutoribus usi sunt latinae scriptionis haud mediocriter peritis. Commemorare autem vix refert, cum in re versemur notissima, quam impense imm. mem. decessor Noster Leo XIII litterarum disciplinam, praesertim latinarum, in clericis provehere studuerit. Ad Nos vero quod attinet, quae hac in re esset mens Nostra, haud semel – datis

videlicet Epistolis Apostolicis *Officiorum omnium* et *Unigenitus Dei Filius*, altera die I mensis augusti anno MDCCCCXXII, altera XIX mensis martii hoc anno – aperte significavimus: sive enim de Seminariis et de stūdiis clericorum promovendis, sive de alumnis Ordinum regularium aliarumque Sodalitatum religiosarum rite instituendis loquebamur, non tam peremptorium, ut aiunt, Codicis praescriptum invocavimus, quam, additâ argumentorum copiâ, velle Nos diximus, praecipuaque quadam voluntate, ut linguam latinam uterque clerus haberet scientia et usu perceptam. Qua in re etsi non dubitamus quin adfutura Nobis sit moderatorum diligentia, in quos cura et periculum recidit aptae suorum institutionis, in spem sacri ordinis succrescentium, nullum tamen non experiri consilium volumus, ut laus illa, quae antehac in utroque clero eluxit, perfectioris latinitatis, ne omnino depereat, immo etiam, quoad fieri poterit, feliciter augescat. Consentaneum enim est, ut Romanae Curiae, Cancellariis episcopalibus, religiosis Sodalitatibus adiutores seu officiales non desint, qui in decretis sententiisque conficiendis, in epistolarum, quod vocant, commercio, tam decore latinum tractent sermonem, ut eorum scripta Ecclesiam, optimarum artium altricem, nullo pacto dedeceant.

Itaque haec, quae sequuntur, Motu proprio, apostolica Nostra auctoritate decernimus:

I. Apud Athenaeum Gregorianum, Societati Iesu iterum centesimo ante anno ab Apostolica Sede concreditum, a proximo mense peculiaris esto Schola litteris latinis tradendis. — II. Quemcumque Societatis vel Athenaei moderatores ad tale munus, de Nostro consensu, delegerint, is sibi religiose proponat, ut auditores, seu praestantissimorum latinitatis exemplarium commentatione, seu crebris latine scribendi exercitationibus, ad exquisitiorem orationis formam excolat atque evehat. — III. Eiusmodi litterarum latinarum curriculum, in praesens atque interim, biennio contineatur. Auditoribus, qui, post completum biennium, se, periculo facto, delectis iudicibus probaverint, testimonium, seu diploma, curriculi egregie peracti tradatur. Quod quidem testimonium, seu diploma, quicumque impetrarint, iidem in certaminibus ad quaevis officia apud Sacras Congregationes, Curias dioecesanas et Seminariorum ludos consequenda propositis, ceteris paribus, praeferantur. - - IV. Qui, dato post biennium latinae scriptionis experimento, non modo reliquis condiscipulis praestiterit, sed iudicibus peculiari dignus praemio communiter visus erit, eundem nomismate aureo donabimus. — V. Schola omnibus pateat, ne laicis quidem hominibus exceptis. Eandem celebrari cupimus ab iis etiam Seminariorum religiosarumque Sodalitatum

alumnis, qui aut domi aut apud alia Athenaea docentur, immo – quod certe emolumento vacuum non foret – vel a sacerdotibus iunioribus, qui Romanae Curiae operam suam navant. Episcopi autem Italiae atque exterarum gentium rem dioecesibus suis utilissimam Nobisque pergratam facturi sunt, si quos habent clericos heic disciplinis sacris imbuendos, eorum aliquem, prae ceteris ad latinitatis studia propensum, Scholam propediem aperiendam frequentare iusserint.

Quae quidem supra constituimus, ea rata firmaque sunto, contrariis quibuslibet non obstantibus. Interea, Dei praesidio in primis, praetereaque operae dilectorum filiorum Praepositi Generalis Societatis Iesu et Athenaei Gregoriani moderatorum, quorum erga Nos pietas atque observantia est Nobis exploratissima et probata alias haud semel voluntas rerumque agendarum sollertia, ut res ita bene vertat quemadmodum velimus, vehementer confidimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XX mensis octobris anno MDCCCCXXIV, Pontificatus Nostri tertio.

PIUS PP. XI.

SODALICIUM GREGORIANUM. — Die 13 Novembris, hora 9, ad S. Ignatii, secundum Sodalicii legem, Professoribus et alumnis qui de vita decesserunt, iusta funebria sollemni ritu soluta sunt.

INSTITUTUM CULTURAE RELIGIOSAE PRO LAICIS. — Eodem die vespere in aula maiori Universitatis simul atque sollemnis cursuum instauratio celebrata est commemoratio anni tercentesimi a nativitate P[is] Pauli Segneri S. I. Praesidebat Emus Card. Ehrle; aderant plures Excmi Episcopi plurimique spectatissimi viri ex utroque clero et laici. Exposuit primum R. P. Garagnani quam feliciter Institutum progrederetur. Postea eleganti oratione R. P. Galilaeus Venturini S. I. ostendit P[em] Paulum Segneri fuisse apologetam eximium ac litterarum italicarum decus.

Festa in honorem S. Thomae sexcentesimo expleto anno ab eius canonizatione.

IN ANGLIA. — Uti iam nuntiavimus, bene de religione meritus « *Cursus studiorum catholicorum* » qui singulis annis Cantabrigii locum habet, hac aestate totus dicatus est meritis S. Thomae celebrandis. Aderant cum paucis acatholicis circiter 250 catholici: sacerdotes, moniales et ex omnibus Universitatibus studiosi. Diversis auditorum generibus diversa themata aptata sunt.

Initium fecit feria II (4 aug.) vespere R. P. Martindale S. I. exponens quomodo S. Thomas scientias omnes sui temporis mirabili harmonia inter se coniunxerit. Ita S. Doctor exemplum dedit illi viro qui inter nostrae vel futurae aetatis scientias similem harmoniam inducturus sit. Singuli catholici hoc saltem discant religionem suam novisse melius ut possint occasione data etiam proximos suos docendo iuvare.

Feria III Excm̃us D. Janssens O. S. B. introductionem ad Summam Theologicam tradidit; monuit quaenam essent Summae dotes: structura logica, idearum et styli perspicuitas maximaque eruditio; addidit quibusnam condicionibus eius lectio utilis esset futura. Postea R. P. Mackey O. P. clare definivit quaenam esset mens Sanctae Sedis, cum Angelici doctrinam approbavit; vespere autem, cum ipse in edendis S. Thomae operibus partem habuerit, explicuit quomodo Leoniana illa editio facta esset atque inter alia monuit causam difficultatis in legendis S. Thomae manuscriptis hanc esse quod S. Doctor, volens perfectius usque veritatem exprimere, plurimas emendationes textui adscripsit. Eadem die R. P. Jarrett O. P. vitam Angelici descripsit et feria V de S. Thoma et unione Ecclesiarum locutus est.

Feria IV mane Dr. Downey de philosophia disseruit Aristotelica, exponens quomodo S. Doctor ea usus esset. Post meridiem Excm̃us Episcopus Cliftoniensis poemata liturgica S. Thomae admiranda proponit. Vespere explicat Dr. Bullough quantum Dante Alighieri S. Doctori debeat.

Feria V mane de morali et sociali philosophia S. Thomae Dr. Cronin duplici dissertatione dilucide alteque locutus est. Dissertationes autem Doctoris Aveling quibus exponebat quomodo se haberent inter se doctrina Angelici et mens moderna in iis quae ad physicam et psychologiam pertinent, feria VI legit Dr. Meagher. P. Sharpe vero de ascetica et mystica S. Thomae doctrina verba fecit. Vespere, cantato hymno gratiarum actionis et data benedictione apostolica, « Cursus » huius anni finem habuit.

Anno proximo 1925 exponetur doctrina catholica de Incarnatione.

Congressus Velehradensis.

IV^us Congressus unionisticus Velehradii in Moravia (Cecoslovacia) 31 Iulii-3 Augusti celebratus est, ad quem 24 episcopi, 300 sacerdotes, 100 laici ex tota fere Europa convenerunt, ut in loco Ss. Cyrilli et Methodii laboribus consecrato de iis rebus disputarent, quae

ad unionem orientalium schismaticorum cum Ecclesia catholica conferre possent. Splendorem maximum congressus ex eo accepit, quod etiam Nuntius Apostolicus Excm̃us et Rm̃us D. Fr. Marmaggi tamquam legatus Apostolicus in eo aderat. Prima die congressus « Veni Creator Spiritus » et missa solemnis pontif. fuit. Deinde congressus solemniter inauguratus est. Postquam archiepiscopus Olomucensis Dr. Leopoldus Precan et Nuntius Apostolicus praesentes salutaverunt, Breve Sum. Pont. Pii XI ad congressum unionisticum directum perlectum est, quod omnes stantes summa cum reverentia atque gaudio audierunt. Deinde aliae salutationes secutae sunt. Post meridiem Dr. Franciscus Grivec, professor universitatis Labacensis tractatum habuit « *De Doctrina hodierna Orientis separati de Ecclesiae constitutione et de principio unitatis in ecclesia* ». Hoc tempore schismatici docent unicam causam separationis esse doctrinam de constitutione Ecclesiae. Illi enim hac in re varias sententias defendunt. Fere omnes docent Ecclesiam esse societatem hierarchicam, in qua apostoli eorumque successores iure divino constituti sunt. Primatum Romani Pontificis unanimiter negant. Contendunt omnes apostolos atque episcopos quoad iura aequales esse. Solum concilium provinciale habere potestatem supra episcopum, concilium vero oecumenicum habere potestatem supra omnem Ecclesiam. Romano Pontifici tantum primatum honoris adscribunt. Docent Christum caput Ecclesiae exclusive esse. Notionem visibilis Ecclesiae parum claram habent. Auctoritatem septem primorum conciliorum oecumenicorum negant. Quaestio de vera oecumenicitate et legitimitate conciliorum Ecclesiae orientalis magnas difficultates parat. Nonnulli dicunt illam ab assensu populi pendere. Itaque suprema potestas Ecclesiae orientalis neque permanens neque certa est. Alii Ecclesiam docentem ac regentem negant. Ecclesiae constitutionem ad instar foederationis patriarcharum concipiunt. Alii theologi visibilem unitatem Ecclesiae negant, docentes Ecclesias autocefalas unitate fidei et cultus coniungi. Existimant enim essentiam Ecclesiae sine unitate visibili exsistere posse. Sunt etiam, qui de unitate visibili quidem loquuntur, putant tamen eam in unitate membrorum cum episcopis consistere. Unitatem vero inter singulas Ecclesias per unitatem canonum effici. Alii tantum unitatem logicam non realem agnoscunt. Lebedev unitatem mysticam membrorum cum Christo capite defendit, quam Ecclesiae catholicae denegat, asserens illam unitatem quidem externam habere, haud vero internam.

Dr. Iulius Hadzsega, qui de eadem quaestione correferens fuit, imprimis monuit Ecclesiam ab orientalibus tamquam corpus Christi mysticum recte quidem concipi sed falso declarari. Docent enim unionem

cum Christo mysticam solum internam esse debere, ita ut externa unione non indigeat. Ad has dissertationes Excmus D. Fischer-Colbrie episcopus Casoviensis bene adnotavit in Ecclesia orientali non adesse principium unitatis. Atqui quod non est unum, non est verum. Postea orthodoxus orientalis nomine Klimenko dixit impedimenta unionis hac aetate non tam dogmatica esse quam historico-politico-psychologica, quae solum mutuis operibus caritatis atque mutua cognitione destrui possint.

Eadem die vespere Dr. Alfredus Fuchs disseruit de quaestione « Quale momentum pro vita hominum culta unionismus habeat ».

Secunda die congressus P. Gleb Verchovskij, russico catholicae coloniae Pragensis curatus, dissertationem habuit, cuius titulus fuit « *Auctoritas patriarchatuum sub respectu historico, dogmatico, canonico necnon sub respectu hodierni status unitatis considerata* ». Proposuit, ut iurisdictio quoad ritum et disciplinam patriarcharum in Russia dependenter a Romano Pontifice maneret. Deinde P. Sakac S. I. disseruit de speciali quaestione « *Patriarchae orientales et elementa schismatica in canonibus synodi Trullanae seu Quinisextae* ». Episcopus Nitriensis Carolus Kmetkos sermonem habuit « *De apostolatu Ss. Cyrilli et Methodii qua efficacissimo medio ad unionem Ecclesiarum promovendam* ».

Vespere P. d'Herbigny S. I. de missione caritativa S. Sedis in Russia annis 1922-23 referebat. Die autem tertia disseruit de themate « *Quaenam in Oriente graecoslavico ad unitatem Ecclesiarum instaurandam recentissime facta et proxime facienda sint* ». Imprimis declaravit, quae Pius XI tempore persecutionis episcoporum et sacerdotum orthodoxorum in Russia fecisset. Studium summum adhibuit, ut episcopi carceribus detenti liberarentur multumque contulit, ut patriarcha Tichon e periculo mortis evaderet. Id quoque curavit ut vasa sacra etiam orthodoxorum a direptione servarentur.

Baro Const. Wrangel orthodoxus praesentes docuit opera caritatis viam ad unionem ecclesiarum vehementer parare, imprimis, cum doctrinae discrepantes apud orthodoxos maxime ex falsis conceptibus proveniant, ex. gr. infallibilitatem Romani Pontificis orthodoxi tamquam impeccabilitatem concipiunt. Immaculatam Conceptionem ideo non accipiunt, quia eam naturali modo factam esse existimant. Postea P. Gleb Verchovskij sermonem habuit « *De sociali et religiosa condicione necnon de effectibus emigrationis Russicae ad unitatem Ecclesiarum restaurandam* ». Religio Russorum orthodoxa intime cum nationalismo eorum coniuncta est; ideo religiones ab ipsorum religione diversae ob eorum xenophobiam eis minus placent. Quoniam multi Russorum his temporibus patria extorres vivunt, xenophobiam illam exuunt propter

opera caritatis a variis nationibus eis praestita. Quare etiam actio unitiva religiosa adest, non quidem universalis, sed individualis. Post meridiem in sectione practica de methodo actionis unionisticae retulerunt Nicolaus Klimenko orthodoxus, P. Gleb Verchovskij aliique.

Omnes praelectiones in congressu unionistico habitae sub finem huius anni in lucem edentur.

Die quarto post solemnem benedictionem domus exercitiorum, cui nomen est « Stojanov », in sacello huius domus Nuntius Apostolicus, Archiepiscopus Fr. Marmaggi, allocutionem habuit, in qua praesertim amorem apostolicum, quem omnes in congressu unionistico prae se ferebant, laudavit. Postquam uterque, praeses congressus et Archiepiscopus Olomucensis, verba fecerunt, congressus benedictione apostolica per Nuntium Apostolicum omnibus data finitus est.

Quoniam non suppetit locus ut omnes *Congressus resolutiones* hic referamus, duas, quae maioris momenti esse videntur, excerpimus.

II. P. I. Urban S. I.: Proponitur ad resolutionem: 1. Ut notitia Orientis separati in clero catholico quam largissime spargatur, optandum est, ut in qualibet facultate theologica, in Universitate necnon in seminariis dioecesanis praesertim inter Slavos ea, quae discrimina dogmatica, liturgias, historiam indolemque specialem morum et vitae asceticae orientalium spectat, exponantur. 2. Ad quem finem valde proderit speciales ad hoc cathedras, saltem in universitatibus instituere. 3. Quodsi alicubi ob defectum virorum eruditorum id obtineri nequeat, saltem in unaquaque regione vir aliquis rerum orientalium peritus habeatur, qui invitantibus seminariorum rectoribus per loca diversa discurrat seriem praelectionum de rebus supra laudatis habiturus.

X. Clarissimus Wrangel: Recommande la création d'un organe spécialement destiné à étudier le problème de l'Union. Cet organe doit être non-officiel et comprendre catholiques latins et catholiques et orthodoxes russes. CYRILLUS JEZ S. I.

In memoriam.

Die 8 maii 1924 mortuus est Dr. Ioannes Sedlák, Veteris Testamenti professor in episcopali instituto theologico Brunae in Tschecoslovachia. Natus anno 1871 Trebicii in occidentali Moravia, a. 1899 Vindobonae theologiae doctoris gradum « sub auspiciis imperatoris » acquisivit. Praeter multos articulos de rebus historicis tractantes, ipso anniversario mortis Ioannis Hus opus suum praecipuum edidit quod inscribitur: « *M. Ian Hus* » (*Magister Ioannes Hus*); huic operi fon-

tium studium praemiserat in: « *Studie a texty k nábozenskym dejinam ceskym* » (*Studia et textus ad historiam religionis in Bohemia*).

De Ioanne Hus Dr. Sedlák imprimis tria luce clarius statuit ac defendit: 1. Husium fere verbotenus in doctrina sua a Viklifio dependere; 2. modum agendi, quem illi, qui in concilio Constantiensi praesidebant, quoad Husium adhibebant, prorsus rectum fuisse; 3. Husium in doctrina sua declaranda et defendenda saepissime ambiguitate usum esse. Deinde magni momenti esse contendit, ut agendi modum, qui erga Husium in concilio Constantiensi observabatur, iuxta principia non nostri sed illius temporis diiudicemus. Dr. Camillus Krofta, olim legatus reipublicae Tschecoslovacicae ad S. Sedem Romam, professor historiae in universitate Carolina Pragensi, licet contra hoc opus scripserit, tamen agnoscit, Drem Sedlák opere suo « M. Ian Hus » primarium locum inter historicos Bohemiae sibi promeruisse. EMANUEL KUBICEK S. I.

Pragensis Academia S. Thomae.

Academia S. Thomae Aquinatis condita fuit Pragae in Tschecoslovachia, die 7 Iunii huius anni: cuius finis est inter alia praelectiones publicas de philosophia scholastica habere et libros philosophicos edere.

Buenos Aires. « Cursus de Cultura Católica ».

Hoc anno additi sunt duo cursus, alter liturgiae, alter linguae latinae; utramque materiam docuit R. P. Eleutherius González O. S. B. Lectiones quoque extraordinariae haberi coeptae sunt. Theses fundamentales doctrinae S. Thomae exposuit R. P. Gillet O. P., professor in Instituto Catholico Parisiensi; ius publicum ecclesiasticum docuerunt peritissimi Doctores Franc. Dura et Romulus D. Carbia.

Congressus thomisticus Romae habendus.

Iuxta SS. Pii XI desiderium, agetur Romae, invitante Academia S. Thomae, Congressus thomisticus, a die 15 ad 20 Aprilis a. 1925. Discutienda proponuntur: quaestio criteriologica, doctrina de potentia et actu, habitudo philosophiae ad scientias naturales. Communicationes mittendae sunt ad « Mons. S. Talamo, via dell'Umiltà, 46, Roma (1) ». De illo congressu mox plura dicemus.

DOMINICUS M. PALERMO LAZZARINI S. I. curator sponsor.

Romae, 1924 — Typis Cuggiani, Via della Pace 35.

INDEX ALPHABETICUS ELENCHI BIBLIOGRAPHICI

(Exponente numero fit notum quoties in pagina nomen scriptoris inveniatur)

INDEX VOLUMINIS

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Opera quae in conspectibus bibliographicis recensentur.

Recensiones.

Elenchus bibliographicus

(F. S. MUELLER).

Chronica.

LEOPOLDO FONCK S. I. — **Le Parabole del Signore nel Vangelo.** Trad. del Prof. D. UGO BERTINI. T. I. — Roma, Pont. Istituto Bibl., 1924, in-8°, XXXII-569 pag.

JOHN S. ZYBURA. — **Contemporary Godlessness.** *Its Origins and its Remedy.* — St. Louis-London, Herder, 1924, in-12°, v-103 pag. Cts. 60.

P. PIETRO COTTEL S. I. — **Catechismo dei Voti.** 1a versione autorizzata. Ediz. riveduta e corretta in conformità al Codice di Diritto Canonico. — Torino, Marietti, 1924, in-16°, x-76 pag. L. 1,25.

J. LACAU S. C. I. — **Précieux Trésors des Indulgences.** — Turin, Marietti, 1924, in-12°, xv-304 pag. L. 9,50.

JOSEPH MARÉCHAL S. I. — **Etudes sur la Psychologie des Mystiques.** T. I (« Mus. Lessianum ». Sect. philos.). — Bruges, Beyaert, 1924, in-8°, VIII-267 pag.

JOSEPH M. DALMAU S. I. — **De ratione suppositi et personae sec. S. Thomam.** Oratio habita in Coll. Max. Sarrianensi in soll. Stud. instauratione 1922-23. — Barcinone, Casals, 1923, in-8°, 48 pag.

A. CAUSSE. — **Israël et la vision de l'humanité** (Etud. d'hist. et de philos. relig. — Fac. théol. prot. Strasbourg). — Strasbourg, Istra, 1924, in-8°, 152 pag. Fr. 8.

ANASTASE VAN DEN WYNGAERT O. F. M. — **Jean de Mont Corvin O. F. M. premier évêque de Khanbaliq (Pe-King)** 1247-1328. — Lille, Desclée, 1924, in-8°, 56 pag.

THOMAS POLLOCK OAKLEY. — **English Penitential Discipline and anglo-saxon law in their joint influence** (Studies in history economics and public law. Columbia Univ. vol. CVII, n. 2). — New York, Columbia Univ., 1923, in-8°, 226 pag.

ROSS WILLIAM COLLINS. — **Catholicism and the second French Republic 1848-1852** (Studies in history economics and public law Columbia Univ. vol. CXII, n. 1). — New York, Columbia Univ., 1923, in-8°, 360 pag.

MARTIN GRABMANN. — **Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin** (« Der katholische Gedanke » VII). — München, Theatiner-Verlag, 1924, in-12°, 118 pag.

JOSEPH GEYSER. — **Intellekt oder Gemüt?** *Eine philosophische Studie* über Rudolf Otto's Buch « Das Heilige ». — Freiburg i. Br., Herder, 1921, in-12°, 50 pag.

MONITA

" Gregorianum ,, etiam anno proximo 1925, quater in anno, tertio quoque mense, ocius vel serius pro opportunitate prodibit, paginarum numero ita semper compactum ut integrum volumen non minus sexcentis constet paginis.

Pretium subnotationis pro anno 1925 erit:

Pro Italia **lib. 28** — extra Italiam **lib. 35**

Singuli numeri seorsim veneunt:

In Italia **lib. 8** — extra Italiam **lib. 10**

Omnibus enixe commendamus ut quam primum renovationi subnotationis consulant, pretium recte ad nos mittendo [" *Gregorianum* ,, - via del Seminario, 120, Roma (19)].

Primus fasciculus anni 1925 ad omnes mittetur, qui inter subnotatores anni 1924 adnumerabantur, nec contrarium significarunt. Si quis vero subnotationem renovaturus non sit, idem mature significet, vel, sin minus eumdem fasciculum primum anni 1925 respuat; secus inter subnotatores connumerabitur.

Qui autem pretium anni 1924 nondum solvit, quam citissime et illud mittere curet.